Houston Stewart Chamberlain

ARISCHE WELTANSCHAUUNG



Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen



ARISCHE WELTANSCHAUUNG

VON

HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN

ZWEITE AUFLAGE



F. BRUCKMANN A.-G. / MÜNCHEN 1912

H. S. Chamberlain, Wahldeutscher und Schwiegersohn Richard Wagners, hatte mit seiner rassischen Geschichtstheorie und seiner "Arischen Weltanschauung" zu den großen Leseeindrücken in Hitlers Formationsjahren gezählt. Sein Einfluß auf die nationalsozialistische Ideologie ist unbestritten und seine Anteilnahme an Hitlers Werdegang (z.B. während der Landsberger Zeit) bekannt.

Druck: Maro, Augsburg

ISBN 3-927890-39-1

<Irmin-Edition 7>

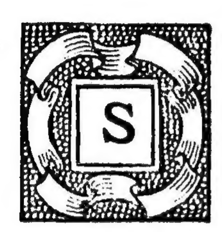
ARISCHE WELTANSCHAUUNG

Da die Wahrheit ausserhalb des Bereichs des Verstandes liegt, so finden sich keine Worte für sie.

Mahâbhârata

INHALTSÜBERSICHT.

VORWORT



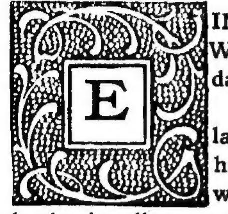
TUDIEN, DIE MICH IN FRÜHEREN Jahren viel beschäftigten und die einen dauernden Einfluß auf die Richtung meines Denkens gewannen, habe ich auf den folgenden Seiten in der Weise fruchtbar zu machen versucht, daß ich andere zu ähnlichen Studien anzuregen bemüht war, und ihnen einige Winke auf den Weg mitgab. Der Ungelehrte ist gleichsam Sachkenner des Ungelehrtentums, und so mag ihm manche Wirkung gelingen, die dem Fachmann nicht mehr freisteht. Sobald die vorläufige Anfeuerung und Aufklärung stattgefunden hat, soll der Neophyt sich der Führung der zuständigen Gelehrten anvertrauen. Ein kurzes Literaturverzeichnis am Schluss bietet zu diesen weiteren Studien die nötige Handhabe.

Der Titel „Arische Weltanschauung" ist nicht ganz einwandfrei. „Indoarisch" wäre eine genauere Bezeichnung gewesen, allenfalls „altarisch". Doch mußten

Verleger und Verfasser befürchten, durch ein ungewohntes, gelehrt klingendes Wort gerade diejenigen Leser abzuschrecken, deren Interesse zu gewinnen ihr Wunsch war. Es sei also gleich hier bemerkt, daß „arisch" in dieser kleinen Schrift nicht in dem viel angefochtenen und jedenfalls schwer genau zu umgrenzenden Sinne einer problematischen Urrasse genommen ist, sondern in dem *sensu proprio*, das heißt, als Bezeichnung desjenigen Volkes, das vor etlichen Jahrtausenden von der zentralasiatischen Hochebene in die Täler des Indus und des Ganges hinabstieg und sich dort lange Zeit hindurch durch strenge Kastengesetze von der Vermischung mit fremden Rassen rein erhielt. Dieses Volk nannte sich selbst das Volk der Arier, d. h. der Edlen oder der Herren.

Wien, Januar 1905

HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN



EIN GROSSES HUMANISTISCHES Werk bleibt an uns noch zu vollbringen; dazu ist das arische Indien berufen.

Als vor etlichen Jahrhunderten die lange verschüttet gewesene Welt althellenischen Denken und Dichtens wieder aufgedeckt wurde, da war es, als ob wir selber — wir Homines europaei des Linnäus — plötzlich aus unterirdischem Kerker ins helle Tageslicht befreit worden wären. Jetzt erst gewannen wir, nach und nach, die zu unserem eigenen — ungriechischen — Werke nötige Reife. Eine ebenso mächtige, wenn auch ganz verschieden geartete Wirkung ist von der genauen Kenntnis des indoarischen Denkens zu erhoffen und mit all der Gewalt, die ein tiefgefühltes Bedürfnis verleiht, zu erstreben.

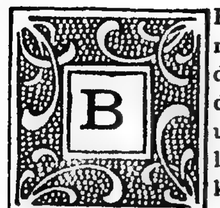
Die Kulturmission des Humanismus ist deswegen eine so großartige, weil er uns nicht bloß extensiv, sondern auch intensiv bereichert; er belehrt nicht allein, sondern er bildet; und bildend wirkt immer nur das Beispiel. Belehrung ist die Zufuhr von Stoff, den ich — je nach meiner Organisation — assimiliere oder nicht assimiliere, und den ich behufs dieser Einverleibung so oder anders umarbeite; wogegen im Beispiel das volle Leben unmittelbar auf das volle Leben einwirkt. Durch das Beispiel werde ich zu Handlungen angeregt, zu Unternehmungen begeistert, deren Möglichkeit mir sonst vielleicht nie eingefallen wäre. Indem ich aber nachzuahmen glaube, schaffe ich etwas ganz Neues, und zwar weil ich

nicht anders kann, weil die Originalität das große Gesetz der Natur ist, welches nur durch die frevelhafte Willkür einer künstlich ersonnenen, tyrannisch gebietenden Schuldressur bis zur Unkenntlichkeit verwischt werden kann. Die Kenntnis des hellenischen Geisteslebens hat — dazumal — ähnlich auf uns gewirkt wie eine günstige Änderung des Klimas; wir blieben dieselben und waren doch andere geworden, denn Kräfte, die bisher in uns geschlummert hatten, waren nunmehr entfesselt. In einer Ideenwelt erzogen, die nie die unsere sein konnte und die wir dennoch, mit jener „Blödigkeit", die Dr. Martin Luther an uns rühmt, uns anzueignen nach Kräften trachteten, vernahm unser Ohr plötzlich die Stimme des verwandten Indoeuropäers. Es war das ein Weckruf. Was voranging — das rege, leidenschaftliche Leben des 12. und 13. Jahrhunderts — glich doch mehr dem unbewußten Kreißen im dunklen Mutterschoß eines ziellosen Werdens; jetzt war es Tag geworden, jetzt wurden wir unseres eigenen Willens Herren und schritten bewußt in die Zukunft hinaus. Gewiß war es keine Wiedergeburt des Vergangenen, wie die Schulmänner in ihrer Begeisterung meinten; es war aber etwas viel Wertvolleres als das: die Geburt eines Neuen, das allmähliche Erstarken und Auswachsen eines neuen Triebes des unerschöpflich reichen europäischen Völkerstammes, des europäischen geistigen Fürstentums. Dies war die Wirkung des Menschen auf den Menschen, und diese Wirkung — nicht das philologische Beiwerk — war das Humanistische an jener epochemachenden Aufdeckung

vergangener Menschengröße. Nach anderen Richtungen hin, doch in durchaus analoger Weise und vielleicht noch tiefer, bis zum innersten Kern unseres Wesens eingreifend, wird die Kenntnis des indoarischen Gedankenlebens uns beeinflussen.

Was diese Tatsache dem allgemeinen Bewußtsein noch verdeckt, ist, neben der weit verbreiteten Unwissenheit, der Umstand, daß der Entwicklungsgang unserer Kenntnisse in den beiden Fällen ein ganz verschiedener gewesen ist und sein mußte. Eine kurze historische Betrachtung ist darum als Einführung unerläßlich.





EI DER RENAISSANCE DER LATEINischen und hellenischen Literatur ist die Begeisterung für bestimmte Werke der Ausgangspunkt, und erst nach und nach usurpiert das rein sprachliche Interesse fast alle Aufmerksamkeit. Das Lateinische war im 14. Jahrhundert allen Gelehrten geläufig und das Griechische wurde ihnen von echten Griechen beigebracht, so daß sie, wenn auch nicht eine philologisch ebenso genaue, jedenfalls eine weit lebendigere Kenntnis davon besaßen, als wir heute. Sie zielten auch einzig auf das Lebenspendende. Im Jahre 1450 begann Gutenbergs Druckerei ihren Betrieb, und vor Ende des Jahrhunderts lagen sämtliche damals bekannten lateinischen Autoren gedruckt vor, wenige Jahre darauf auch alle griechischen. Es war der Heißhunger geknechteter Menschen nach Freiheit und Schönheit — nach dem Beispiel! Erst viel später wurde die Grammatik dieser Sprachen sich Selbstzweck und fuhr der humanistische Triumphwagen immer tiefer in den philologischen Sumpf hinein. Bei der indischen Sprache und Literatur ist nun der Gang ein fast genau entgegengesetzter gewesen. Die Sanskritsprache war völlig unbekannt und es existierte für uns kein noch so dünner Faden der Zusammengehörigkeit mit altindischer Literatur, wie dies für hellenisches Dichten und Denken dank den Schriften der Kirchenväter der Fall war. Die philologische Entdeckung und Ergründung mußte also hier

vorangehen, und zwar war diese Aufgabe infolge der kunstvollen Natur der Sprache, infolge der ungeheuren Ausdehnung des Sprachgebiets und der damit zusammenhängenden Spaltung in Dialekte, infolge auch des hohen Alters vieler Dokumente und der inzwischen vorgekommenen geschichtlichen Umwälzungen, eine so umfangreiche und mit fast unüberwindlichen Schwierigkeiten behaftete, daß sie noch heute nicht zu Ende geführt ist. Von den literarischen Denkmälern besaßen wir lange Zeit hindurch — ja bis vor wenigen Jahren — lediglich elende Bruchstücke von Bruchstücken, häufig außerdem infolge mangelhaften Verständnisses der Sprache in verzerrter Gestalt. Darum kommt die große humanistische Bedeutung des indischen Erbes für unsere noch im Werden begriffene Kultur erst heute nach und nach zum Vorschein.

Als Anquetil Duperron, der Held unter den Orientalisten, den Zend-Avesta im Herzen Persiens erobert, ihn nach Paris gebracht und ihn (1771) übersetzt hatte, da entbrannte ein heftiger Streit unter den Gelehrten Europas über den Wert dieses Werkes; die sogenannten „Autoritäten" äußerten fast einstimmig ihre Verachtung. Der deutsche Orientalist Meiners, z. B., meinte kurz und bündig: „es ist derselbe Unsinn, wie was die indischen Priester lehren"; während ein englischer Gelehrter, William Jones, in einer von ihm französisch verfaßten Kritik hochmütig urteilte: „Sied-il à un homme né dans ce siècle de s'infatuer de fables indiennes?" Doch ließ sich Duperron nicht irre machen. Er entdeckte (1775) das

Manuskript der persischen Übersetzung einer Anzahl altindischer Upanishaden und verfertigte nach ihr eine lateinische Ausgabe. Bald erhielt er einen unerwarteten Bundesgenossen; denn der soeben genannte William Jones wurde als Beamter nach Indien versetzt; hierdurch veranlaßt, die Sanskritsprache gründlicher zu erlernen, versenkte er sich immer tiefer in die „fables indiennes"; er erkannte die Beschränktheit seines früheren Urteils; seine Begeisterung wuchs von Jahr zu Jahr: er war es, der die herrlichen Dichtungen Kalidasas ins Englische übertrug und dadurch der Welt erst bekannt machte, er unterzog sich dem mühevollen Werke, das Gesetzbuch des Manu zu übersetzen, er veranlaßte die ersten Drucke in Sanskritlettern ... kurz, Jones wurde, neben Duperron, der eigentliche Begründer unserer Kenntnis der geistigen Schätze Indiens. Diese Geschichte ist lehrreich. Mögen die Klugen aus ihr entnehmen, daß es unweise ist, über „indische Fabeln" zu lächeln.

Doch in den rechten Gang kamen unsere Kenntnisse bezüglich des altarischen Erbes noch lange nicht. Wohl erschienen bald die ersten Grammatiken der Sanskritsprache (1805 Colebrooke, 1806 Carey, 1808 Wilkins); doch mit zu großer Eile hatte man sich zugleich des nur halb verstandenen literarischen Erbes bemächtigen wollen. Bhagavadgîtâ, Sakuntala und anderes erschienen in rascher Folge. Zwar hatte Friedrich Schlegel in seiner Begeisterung erweckenden — noch heute sehr lesenswerten — Schrift „Über die Sprache und Weisheit der Inder" (1808) gewarnt, es käme darauf an: „einen festen

Grund zu legen, auf welchem sich nachher mit Sicherheit weiter fortbauen ließe"; doch die philologisch weniger gut Geschulten ließen sich nicht zurückhalten; eine Art von Rausch erfaßte gerade die besten Geister. Allbekannt ist es, wie Goethe und Herder jene ersten Sendboten des indischen Geistes auf europäischem Boden bewillkommneten. Prophetenartig hatten sie die hohe kulturelle Bedeutung dieser neuentdeckten Quelle menschlicher Geistestaten sofort geahnt. Doch bald trat die Ernüchterung ein, eine Ernüchterung, die aus unserer materiellen Unfähigkeit, uns in dieser neuen Welt zurechtzufinden, sich ergab. Wir verstanden noch nicht die Sprache und wir wollten schon das Denken und Dichten ergründen! Und so sehen wir denn Goethe, der einmal geschrieben hatte:

Willst du, was reizt und entzückt, willst du, was sättigt und nährt,
Willst du den Himmel, die Erde mit einem Namen begreifen,
Nenn' ich Sakontala dich, und so ist alles gesagt;

und der es nicht verschmäht hatte, für sein eigenes größtes Dichterwerk Anregungen den Indern zu entnehmen, ihn sehen wir sich jetzt verwirrt und betrübt fragen, wie es überhaupt möglich war, daß eine Dichtkunst erblühen konnte „im Konflikt mit der abstrusesten Philosophie und der monströsesten Religion".

Man betrachte nur die ersten Versuche, uns mit den Kernschriften indischer Weltanschauung, den Upanishaden, bekannt zu machen, und man wird begreifen,

daß auf diesem Wege nie und nimmer ein humanistisches Kulturwerk vollbracht werden konnte. Anquetil Duperron gab, wie gesagt, als Erster im Jahre 1802 eine Sammlung von Upanishaden heraus, und zwar in einer lateinischen Übersetzung, die er nach einer persischen Übersetzung der Originaltexte verfertigt hatte. Die zwiefache Verdolmetschung genügte schon, um manches zu verwischen; namentlich da die erste ohne genaue Kenntnis und die zweite ohne jegliche Kenntnis des indischen Denkens ausgeführt war. Das Ergebnis war — darin muß man Goethe beistimmen — ein „monströses". Der erste Satz der ersten Upanishad mag eine Vorstellung davon geben: „Oum hoc verbum (esse) adkit ut sciveris, sic to maschghouli fac (de eo meditare), quod ipsum hoc verbum aodkit est . . .!" Bald kam allerdings Besseres, doch immer nur Fragmente, und Fragmente, die um so unverständlicher blieben, als die Upanishaden sowohl geschichtlich ein zuletzt Entstandenes, wie auch methodisch ein letztes Ergebnis sind. Dem indischen Schüler wird die Upanishad nur als Krone eines langjährigen Studienganges mitgeteilt, und zwar als etwas, was er auch dann noch nicht völlig begreifen kann, sondern für einen späteren Tag dem Gedächtnis einprägt; denn erst, wenn er als Greis sich aus der Gesellschaft in die Wälder zurückzieht, nicht nur reich an wohlverdautem Wissen, sondern vor allem gereift an Menschenkenntnis und Erfahrung und geläutert durch Schmerz und Freude (die Zwillingsgeschwister), erst dann, bei herannahendem Tode, sollte die Hülle der verbergenden

Form abfallen und die nicht mehr vermittelte, sondern unmittelbare Ahnung der transscendenten Wahrheit wie eine neue, innerliche Sonne dem äußerlich Erblindenden aufgehen. Und wir, die wir weder die historische Entfaltung, das Sichbesinnen des Inders — von den bardenmäßigen Hymnen des Rigveda an bis zu diesem sogenannten Vedânta, d. h. Veda-Ende — kannten, noch auch den Studiengang, der zu diesem „Ende“ hinaufführte, durchgemacht hatten, wir, die wir nicht einmal die Sprache verstanden, wir dachten einfach die Hand auszustrecken und die reifste Frucht des langsam und üppig gewachsenen Baumes zu pflücken! Nur der Satan läßt schmeichelnd so Unmögliches als möglich erscheinen, und mit flammendem Schwert wurden wir, Frevlinge, aus dem im Laufe einer vieltausendjährigen Kulturarbeit reich bebauten Paradiese herausgetrieben.

Nun galt es, das Werk am rechten Ende anzufassen: die Sprache, die Geschichte, die wechselnden geographischen Umgebungen und die gesellschaftlichen Zustände des indischen Volks zu studieren und hiermit die materiellen Bedingungen zu einem wirklichen Verständnis zu schaffen. Um aus dem indischen Leben einen ähnlichen Gewinn für unser eigenes Kulturwerk ziehen zu können wie aus dem griechischen, mußten wir uns erst dieselbe genaue Fühlung mit ihm verschaffen; das Land und die Leute mußten uns nahegerückt werden. Dieses Näherrücken ist das Werk der Indologie im vorigen Jahrhundert gewesen. Wie Goethe richtig bemerkt, die Wissenschaft, rein als solche, besitzt keine zeugende Kraft; sie nährt ihren Mann, weiter nichts:

Ihr erzeuget nicht das Leben,
Leben erst muß Leben geben.

Das Charakteristische für unsere Indologie während des ganzen 19. Jahrhunderts, ist nun gerade, daß sie — aus Begeisterung geboren — dieses innere treibende Leben nie verloren hat. Sie war keine tote, in die geistlose Betrachtung von Präfixen und Suffixen ihr Ziel setzende Philologie. Gewiß haben nur wenige ihrer Adepten sich genau vorgestellt, an welchem wichtigsten Kulturwerke sie mitarbeiteten; das Unbewußte spielt eine große Rolle in unserem Tun; doch empfinden wir Laien, wo wir auch hineingreifen mögen in diese Studien, einen schnelleren Pulsschlag als auf irgend einem anderen akademischen Gebiete, mit Ausnahme gewisser Zweige der Naturwissenschaften. Es weht Jugend und Hoffnungsfreudigkeit durch diese Schriften, was um so mehr auffällt, als der Stoff meistens sehr dürr ist und ermüdend durch die Masse; Otto Böhtlingk z. B., der Bedeutendsten einer, war noch mit achtzig Jahren geistig frisch wie ein Jüngling. Man merkt auch meistens bei diesen Gelehrten den erweiterten Weltblick und die gewonnene Freiheit des Urteils im auffallenden Kontrast zu unsern klassischen Philologen; die humanistische Wirkung hat eben zunächst bei diesen wenigen Kennern begonnen, sie erlösend aus den eng europäischen Zwangsvorstellungen, sie emanzipierend aus der Befangenheit in beschränkten hellenischen Gedankenschemen, sie zu bewußten „Indoeuropäern“ ausreifend. Solche Symptome sind von Bedeutung. Die Indologie, aus dem Leben geboren, führt

zum Leben zurück; abgesehen von ihren gelehrten Ergebnissen soll sie, mit dem Leben gepaart, neues Leben zeugen; ihr steht eine große Aufgabe bevor.

Es besteht aber noch ein anderer wichtiger Unterschied zwischen dem notwendigen Entwicklungsgang hellenistischer und indologischer Forschungen. Denn lag der Schwerpunkt hellenischen Lebens in der künstlerischen Gestaltung, so lag der Schwerpunkt des indischen Lebens im religiös-philosophischen Denken. Griechische Philologie hängt eng mit Poetik zusammen, indische mit Philosophie. Scharf auf diesen Punkt muß also die vermittelnde Linse der Gelehrsamkeit eingestellt werden, sollen wir das üppige, fast unübersehbar reiche Bild indischen Dichtens und Glaubens, indischer Mathematik, Philologie, Mythologie, Musik, indischen Familienlebens und Staatenwesens, indischer Größe und indischen Unterganges als ein organisches Ganzes erblicken, und nur auf diese Weise wird Wissenschaft „Leben", jenes Leben, welches Leben gibt. Die brahmanische Kultur begreifen und beurteilen zu wollen, ohne Yâjñavalkyas Denken ergründet zu haben, ist ein ähnliches Unternehmen, als wollte man die Entwicklung und Bedeutung des hellenischen Geistes mit Außerachtlassung Homers darstellen. Wie aber dieses Denken ergründen, ohne eine genauere Kenntnis der Sprache, als sie allenfalls für das Verständnis einer Dichtung genügen mag? Und zwar der in ihrer Art vollkommensten, reichsten und daher schwierigsten Sprache der Welt, bei welcher außerdem die unerhörte Kompliziertheit der Biegungen es mit

sich bringt, daß ein einzelner Buchstabe gar häufig den Sinn ganz und gar ändert. Außerdem genügte aber die philologisch genaue Kenntnis der Sprachformen nicht, vielmehr mußte der Philolog Kulturhistoriker werden. Denn die Wörter in literarischen Denkmälern, die oft Jahrtausende zurückreichen, haben manchmal im Laufe der Zeiten viele Wandlungen durchgemacht, und es konnte vorkommen, daß der Philolog einen Satz tadellos analysierte, trotzdem aber nicht verstand, weil bei seiner Unkenntnis der betreffenden Lebensverhältnisse der mehrfache Sinn des Hauptwortes ihm unbekannt blieb. Max Müller gibt als Beispiel das Wort *setu*, welches ursprünglich Brücke bedeutete, später aber — als die Indoarier von den Höhen hinab in wasserreiche Ebenen gestiegen waren —, ohne den ersten Sinn zu verlieren, zugleich als Benennung für eine Sache dienen mußte, die sie in den Gebirgen nicht gekannt hatten und wofür sie infolgedessen kein Wort besaßen, nämlich für einen die bewässerten Reisfelder voneinander trennenden Damm. Nun verbindet aber eine Brücke zwei sonst getrennte Ufer, wogegen ein Damm scheidet und „auseinanderhält", was sonst ungeschieden und einheitlich wäre. Diese zwiefache Bedeutung des Zusammenhaltenden und des Auseinanderhaltenden diente nun dem Metaphysiker für die bildliche Andeutung gewisser tiefer, in Worte schwer faßbarer, das Wesen der Individualität betreffender Erkenntnisse. Wie sollte der Stubenphilolog, der Indien nicht aus Anschauung kannte, jemals auf diese zweite Bedeutung verfallen, die in der ersten gleichsam eingeschlossen liegt? Daher blieben ihm

Sinn und Absicht des Philosophen unverstanden. Es mußten also Philolog und Kulturhistoriker unverdrossen fleißig daran arbeiten, Satz für Satz, Wort für Wort den genauen Text, die buchstäbliche „Realbedeutung“ (wenn ich so sagen darf) der philosophischen Schriften der Inder festzustellen. Ein Mann fehlte aber noch: der Philosoph; der Mann, der nicht nur wußte, sondern auch verstand.

Wer begreifen will, wie sehr dieser Mann fehlte, der nehme Max Müllers Übersetzung der zwölf zumeist genannten Upanishaden ins Englische zur Hand (Sacred Books of the East, Band I und XV, erschienen 1879 und 1884). Das war bis vor kurzem die beste Ausgabe, die es überhaupt gab. Ein weiter Weg ist hier seit dem Erscheinen von Anquetil Duperrons Oupnek'hat zurückgelegt worden, und doch, wie manche Stelle — und gerade die Stellen, wo der Gedanke in die Tiefen steigt, wo man glaubt, man habe die Nacht bis an die Ufer des Morgenlichts durchschritten — ist noch gar sehr „anquetil-duperronisch“! Max Müller hatte als Gelehrter und Popularisator bedeutende Verdienste; er stand auf der Höhe des philologischen Wissens und zugleich auf der Höhe des kulturhistorischen Wissens; er hatte die ältesten Hymnen herausgegeben und stand seit einem halben Jahrhundert mit den bedeutendsten lebenden Panditen Indiens im Verkehr; was fehlte ihm denn zum Verständnis? Die Beantwortung ist so belehrend für den Gegenstand dieser Abhandlung, daß ich ihr einen besonderen Absatz widmen will.

Was fehlt, ist eine Kleinigkeit, von der alles abhängt: die innere Erfahrung dessen, was die indischen

Denker sich so unsäglich abgemüht haben, in Worte zu fassen, nicht mit dem Zwecke, ein schönes lückenloses System aufzubauen, nicht um zu beweisen, daß sie „recht haben“, sondern damit andere dasselbe Unaussprechliche innerlich erführen. Denn es handelt sich bei diesem indischen Denken — wenigstens auf dieser höchsten Stufe der Upanishaden — um einen tatsächlichen Vorgang, um eine innere Wandlung des Menschen. Es ist gleichsam der heroische Versuch, das Wort in die Tat umzusetzen, das transzendente Wesen des Menschen nicht nachzuweisen, sondern erleben zu lassen. Damit aber eine Veränderung im Kopfe stattfinden könne, muß die Prädisposition dazu vorhanden sein. In allen solchen Dingen gilt das Wort Christi: „Nur wer es erfassen kann, erfaßt es“; dasselbe drückt die Kâthaka-Upanishad von einem mehr kosmischen als individuellen Standpunkt folgendermaßen aus: „Nur wen er erwählt, nur von dem wird er begriffen.“ Von der echten indoarischen Metaphysik gilt genau dasselbe, was Goethe als charakteristisch für die germanische Poesie — im Unterschied von der hellenischen — bezeichnet:

> Hier fordert man euch auf zu eignem Dichten,
> Von euch verlangt man eine Welt zur Welt.

Diese indische Weisheit wird einem nicht wie mosaische Kosmogonie eingetrichtert, oder wie bei rationalistischer Logolatrie am Abacus der Denkmaschine vordemonstriert, sondern es handelt sich um etwas, was gezeugt werden muß, damit es lebe, und dazu gehören zwei. Um die Welt, die mir der indische Denker entgegenbringt, in

mich aufzunehmen, muß auch ich ihm eine Welt entgegenbringen, und zwar eine bestimmte. Die indische Philosophie ist durch und durch aristokratisch. Sie perhorresziert jegliche Propaganda; sie weiß, daß die höchsten Erkenntnisse nur den Auserlesenen zugänglich sind, und sie weiß, daß nur unter bestimmten physischen Rassenbedingungen sowie durch bestimmte Schulung das Auserlesene gezüchtet werden kann. Man sieht, wir haben hier den genauen Gegensatz zu der semitischen Idee des Universalismus, der im Mohammedanismus seinen vollendeten Ausdruck gefunden hat; hier die Demokratie der absoluten Gleichheit unter der unbeschränkten Tyrannei des willkürlich herrschenden Gottes, dort Aristokratie und die sittliche Selbständigkeit des als zeitlos erkannten Individuums: „unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichenbar, nur in der Gewißheit des eigenen Selbst gegründet, die ganze Weltausbreitung auslöschend, beruhigt, selig, zweitlos" (Mândûky-Up.). Dagegen schwebt Max Müller als Ideal eine Art Paneklektizismus aller Religionen und Philosophien der Welt vor, eine freilich weitverbreitete, doch nichtsdestoweniger ungeheuerliche Vorstellung. Denn die Verschiedenheit ist ein Naturgesetz, und Darwin hat eine Tendenz zum Divergieren (selbst wo ursprünglich Gleichartigkeit herrscht) bei allen Lebensformen nachgewiesen; nun ist aber der Mensch in gewissen Beziehungen, und zwar namentlich in bezug auf den Intellekt, das feinst organisierte aller Geschöpfe; es ist folglich schon rein empirisch naturwissenschaftlich klar,

daß bei dem Menschen gerade der Intellekt die reichste Skala verschiedengradiger und auch verschiedenartiger Entwicklung aufweisen muß, und zwar sowohl in der Form individueller Verschiedenheit, wie auch namentlich durch Rassenzüchtung. Max Müllers Behauptung, es existiere „kein spezifischer Unterschied“ zwischen einem chinesischen Tâoisten und einem indischen Brahmanen, ist einfach horrend. Wer so denkt, wird nie imstande sein, „die Individualität der Dinge mit treuem und keuschem Sinn zu erfassen“, wie Schiller es fordert. Und wer nicht die Individualität erfaßt, erfaßt im Grunde genommen gar nichts. Denn was bleibt, ist dann, was ich oben den Abacus der Denkmaschine nannte, und der ist freilich überall nach ähnlichen Prinzipien konstruiert, gleichwie alle Menschen Augen und Ohren haben, wenn auch nur ein einziger, durch und durch individueller Menschenschlag imstande war, den von Göttern bevölkerten Olymp zu erschauen, und nur ein einziger anderer, Isoldens Liebestod zu „erhören“.

Darum konnte, wer auf dem Standpunkt Max Müllers stand, unmöglich bis auf den Grund dringen. Der im Sand und Schutt der Jahrhunderte vergraben gewesene Tempel indoarischen Denkens war zwar freigelegt und sauber geputzt; nur eine Kleinigkeit fehlte noch: der Schlüssel, um das Tor zu öffnen, auf daß wir eintreten könnten. Diesen Schlüssel geliefert zu haben, ist in allererster Reihe das Verdienst Paul Deußens, Professors der Philosophie in Kiel.



O SO VIELE MITGEARBEITET haben — von Colebrooke und Bopp, von Burnouf und Lassen, Böhtlingk, Roth, Weber und Whitney an bis zu Bühler, Garbe, Jacobi, Pischel, Schroeder, Rhys Davids und zahlreichen anderen —, wäre es lächerlich, alles Verdienst einem Manne zusprechen zu wollen. Doch es ist fast immer so, daß nach langen mühsamen gemeinsamen Arbeiten ein einzelner die reife Frucht pflückt; der rechte Mann zur rechten Zeit. Paul Deußen war es vorbehalten, uns die Werke, in denen das indische Denken seinen reinsten Ausdruck gewonnen hat, zugänglich zu machen, zugleich auch weite Überblicke über die ganze Entwicklung zu geben.

Jetzt waren eben die Zeiten reif; an Stelle der zu Philosophen improvisierten Philologen mußte nunmehr ein fachmännisch gebildeter Philosoph die Sache in die Hand nehmen. Allerdings mußte dieser Philosoph besondere und seltene Eigenschaften besitzen. Zunächst eine so hervorragende linguistische Begabung, daß er — der doch nur einen Teil seiner Arbeitskraft darauf verwenden konnte — ein vollendeter Meister des Sanskrit wurde; denn des Philosophen harrten trotz aller Vorarbeiten der Philologen und Kulturhistoriker gar viele sprachliche Probleme; nicht allein das große Haupttor mußte aufgeschlossen werden, sondern auch viele einzelne Schreine. Man denke sich, die „Kritik der reinen Vernunft" wäre seit Jahrhunderten vergessen worden, die deutsche Sprache

ausgestorben; wie sollte ein Forscher imstande sein, das Werk zu neuem Leben zu erwecken, wenn er es nicht vermöchte, sprachlich jeder Schattierung des Gedankens zu folgen? Außerdem mußte unser Philosoph eine sehr ausgesprochene und ausgebildete metaphysische Anlage besitzen; keiner unserer Durchschnittsphilosophen und Handbuchverfasser hat bisher mit der indischen Philosophie etwas anzufangen gewußt; der uns angeborene Idealismus wird uns ja meistens in der Schulstube gestohlen und die Metaphysik in den Hörsälen. Die Metaphysik allein täte es aber auch nicht; ohne einen tiefen religiösen Instinkt kann indisches Denken nie verstanden werden. Es war ein Vorzug, daß Deußen, der Philosoph, von der Theologie seinen Ausgang genommen hatte. Er war der zur Aufschließung des indischen Denkens prädestinierte Mann; seine Bestimmung hat er glänzend erfüllt. Im Jahre 1883 erschien sein bekanntestes Werk, Das System des Vedânta, welches sofort in allen Ländern als klassisch und abschließend anerkannt wurde, sowohl von den Indologen wie von den wenigen Philosophen, die für solche Dinge Interesse haben. Mit dem ersten Schritt hatte er einen Gipfel betreten, sonst hätte er auch nicht weiter gekonnt; denn wer den Inder nicht ganz versteht, versteht ihn gar nicht. Doch konnte ein noch so vortreffliches Werk über den Vedânta keineswegs genügen. Die wirkliche Kenntnis einer Weltanschauung bleibt ohne Kenntnis der Originalschriften ein für allemal unmöglich; über ein „System" kann man wohl erschöpfend referieren, nicht aber über eine lebendige

Geistesschöpfung, in welcher sich die ganze Persönlichkeit des Urhebers widerspiegelt. Man mag noch so viele Beschreibungen eines Menschen gehört haben, wenn er persönlich auftritt, ist man überrascht und empfindet deutlich, man habe ihn bisher nicht gekannt; denn nicht in den großen Linien liegt das Unterscheidende, vielmehr sind diese uns allen gemeinsam, sondern in den kleinen Zügen, in den tausend Dingen, die sich der Analyse, der Schilderung, der Rubrizierung entziehen. „Das Beste wird nicht deutlich durch Worte", sagt irgendwo Goethe; und doch können Gedanken nicht anders als durch Worte vermittelt werden. Da kommt denn alles darauf an, daß die Worte — die nicht das Beste sind, aber das Beste vermitteln — nach und nach mit der besonderen, unbeschreiblichen, magischen Essenz der einen unvergleichlichen Persönlichkeit durchtränkt werden, was nur allmählich geschieht; da, plötzlich, leuchtet wie ein Blitz am dunkeln Himmel ein einzelner Satz auf! Wir sind mit der fremden Seele in Berührung getreten. Nunmehr sind die Worte — die Worte, die aller Welt angehören und doch nur diesem Einen in der bestimmten Weise zu Dienste stehen — ein Vehikel geworden für das, was alle Worte übersteigt, für das, was die Taittirîya-Upanishad so schön „die Welt, vor der die Worte umkehren, unfähig sie zu erreichen" nennt. Diese Wirkung — auf die nicht weniger als alles ankommt — kann kein noch so sachverständiges Referat hervorrufen. Eine Weltanschauung ist ein genau ebenso geniales Erzeugnis wie ein großes Kunstwerk: sie trägt ihr Geheimnis in sich selbst, das Prinzip ihrer unaus-

sprechbaren Gesetzmäßigkeit. Wie hätte ein Mann wie Deußen das nicht wissen sollen? Und so ging er denn daran — *unus pro multis* — das zu vollbringen, was bisher keine Gesamtheit von Gelehrten zu Ende hatte führen können. 1887 erschienen in deutscher Sprache: Die Sûtra's des Vedânta des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Kommentar des Çankara, ein Band von 766 klein- und enggedruckten Seiten, das wichtigste theoretische Werk Indiens über die religiöse Metaphysik der Upanishaden, und 1897 folgte der über 900 Seiten zählende Band: Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Von den Sûtra's waren nur Bruchstücke bekannt gewesen,[1]) und die größte Sammlung Upanishad's, die es in irgend einer europäischen Sprache gab, waren die zwölf vorhin genannten, von Max Müller ins Englische übertragenen: das mag dem Unkundigen einen Begriff von der hier geleisteten Arbeitssumme geben. Selbst der mit Recht gerühmte „deutsche" Fleiß hätte bei aller Aufopferung zu der so schnellen und erschöpfend gründlichen Erledigung einer so gewaltigen Aufgabe nicht gereicht; hier mußte etwas anderes außer Emsigkeit und Gelehrsamkeit mitwirken: das lückenlose Verständnis des Vorgetragenen, das intuitive, sofortige Erfassen jedes Gedankens, ein luchsäugiger Scharfblick für die Bedeutung jedes — manchmal sehr weithergeholten — Vergleiches. Meine Aufzählung ist aber noch nicht vollständig. Denn 1894

[1]) G. Thibauts englische Übertragung (in den Sacred Books of the East) ist seither vollendet worden.

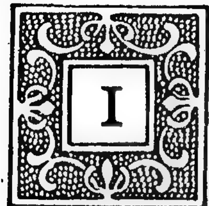
hatte Deußen uns sein Buch: Die Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's gegeben und 1899 folgte: Die Philosophie der Upanishad's.[1]) Jetzt ist das Gebäude fertig. Natürlich wird unser Wissen in bezug auf die indoarische religiös-philosophische Weltanschauung extensiv noch sehr zunehmen; Garbes Darstellung der Sâmkhya-Philosophie — des indischen Rationalismus — (1894), sowie seine Übersetzungen der Hauptschriften dieser Schule (worunter namentlich Der Mondschein des Sâmkhya-Wahrheit, 1891, zu nennen ist) zeigen, was aller wir in dieser Beziehung noch zu erwarten haben. Deußen selbst verspricht uns einen Band über die nachvedische Philosophie Indiens; außerdem wird die kritische Kenntnis der anderen geistigen Produkte Indiens, namentlich der großen Epen — die täglich Fortschritte macht — Licht zurückspiegeln auf jene in den Annalen der Menschheit unvergleichliche Großtat, auf jene religiös-mythologisch-metaphysische Weltanschauung, die sich — majestätisch wie der Himalaya — vom Rigveda bis zu Çankara, d. h. durch eine Periode von Jahrtausenden hinzieht. Doch die Hauptsache, das, was nötig war, damit die echte indoarische Weltanschauung befähigt werde, als ein humanistisches und kulturelles Ferment in das Leben der Gegenwart einzugreifen und erlösend auf unser eigenes Denken und Glauben zu wirken, ist schon vollbracht.

Dies Wenige möge als historische Skizze genügen; es kommt mir hier nur auf Umrisse an, geeignet, eine

[1]) Sämtliche Bücher bei F. A. Brockhaus, Leipzig.

erste, allgemeine Erfassung des Gegenstandes in seinen charakteristischen Zügen zu vermitteln. Darum will ich dem Leser auch nicht mit einer Aufzählung der verschiedenen Arten von Veden, Sutras, Upanishaden, Aranyakas und was es sonst noch für Gattungen religiös-philosophischer Schriften in Indien gegeben hat, lästig fallen. Ein Blick in das Konversationslexikon orientiert über das Unerläßlichste; wer aber dieser reichen Welt menschlichen Sinnens und Dichtens wirklich noch ganz fremd gegenüberstehen sollte, wer von dieser Literatur, die an Umfang (nach Max Müllers Berechnung) die von Griechenland und Rom zusammengenommen übertrifft, nicht die geringste Kenntnis besitzt, ist es seiner Bildung schuldig, sofort Leopold von Schroeders fünfzig Vorlesungen über „Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung" zu lesen; es ist — neben Max Müllers „Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung", das aber ein anderes Ziel sich setzt — das einzige Buch zur allgemeinen und zugleich gründlichen Einführung, das wir bis jetzt besitzen; voll Begeisterung für die Sache und zugleich maßvoll im Urteil; fachmännisch und nichtsdestoweniger gemeinverständlich.





CH, DER ICH KEINE GELEHRten-Kenntnisse besitze und mit geborgten nicht prunken will, beschränke mich hier auf die Fragen von allgemeiner kultureller Bedeutung und will jetzt sagen, warum ich eine „humanistische“ Ergänzung des Vielen, was wir dem unvergleichlichen Hellas verdanken, für wünschenswert, ja unerläßlich halte, und warum die Kenntnis des altarischen Denkens nicht einen bloßen Zuwachs an historischem Stoff, sondern eine Zunahme an Lebensenergie für uns bedeuten muß und wird.

Um das Ergebnis gleich zusammenfassend voranzuschicken: der Indoarier muß uns helfen, die Ziele unserer Kultur deutlicher ins Auge zu fassen.

Ich pries den klassischen Humanismus als eine Befreiungstat. Durch ihn jedoch wurde das Werk unserer Verselbständigung noch nicht vollendet. Wie glänzend auch die hellenische Begabung war, sie war doch nach vielen Richtungen hin beschränkt; außerdem waren ihre Erzeugnisse schon frühzeitg manchem fremden und entfremdenden Einfluß unterlegen. Neben dem Vielen, was er uns gab, ließ uns der Hellene hier und da im Stich und nicht selten führte er uns sogar irre. Unsere Emanzipation aus der Sklaverei fremder Vorstellungen blieb eine unvollkommene. Namentlich in religiöser Beziehung sind wir noch heute die Vasallen — um nicht zu sagen die Knechte — fremder Ideale. Und hierdurch wird der innerste Kern unseres Wesens so stark getrübt, daß

unsere gesamte wissenschaftliche und philosophische Weltanschauung, selbst in den freiesten Geistern, fast nie zu vollkommener Lauterkeit, Wahrhaftigkeit und Schöpferkraft ausreift. Wir haben nicht den Mut unserer Überzeugungen, wir wagen es nicht — nicht allein öffentlich, sondern auch uns selbst gegenüber, in foro conscientiae wagen wir es nicht — unsere Gedanken bis zu Ende zu denken. Wohl mochte ein vereinzelter Kant uns haarscharf nachweisen, daß, sobald wir an den jüdischen Jahve glauben, keine Wissenschaft möglich ist und den Naturforschern dann nichts übrig bleibt, als „eine feierliche Abbitte zu tun" (Naturgeschichte des Himmels); wohl mochte derselbe Kant uns zeigen, daß wir nicht bloß keine Wissenschaft, sondern ebenfalls keine wahre Religion besitzen können, solange „ein Gott in der Maschine die Veränderungen der Welt hervorbringe": es half wenig oder gar nichts; denn es ist ebenso schwer, die semitische Weltauffassung aus einem frühzeitig damit inokulierten Geiste gänzlich zu entfernen, wie Metalle aus dem Blutumlauf; und haben wir auch die mosaische Kosmogonie überwunden, so taucht nichtsdestoweniger genau derselbe Gedanke einer aus der Verkettung von Ursache und Wirkung auszudeutenden, d. h. also historisch zu begreifenden Welt, sofort an anderer Stelle wieder auf. Wir sind eben künstlich zu Materialisten gezüchtet worden, und die große Mehrzahl bleiben Materialisten, gleichviel ob sie fromm in die Messe gehen, oder als Freidenker zu Hause bleiben. Zwischen Thomas von Aquin und Ludwig Büchner besteht in bezug auf die

Grundsätze fast kein Unterschied. Das nun bedeutet eine innere Entfremdung, eine Entzweiung mit uns selber. Daher der Mangel an Harmonie in unserem Seelenleben. Jeder denkende, edelgesinnte Mensch unter uns wird hin und her geworfen zwischen der Sehnsucht nach einer gestaltenden, leitenden, das Leben verklärenden religiösen Weltanschauung und der Unfähigkeit, sich resolut loszureißen aus tief unbefriedigenden kirchlichen Vorstellungen. Hierzu uns anzueifern und uns Wege zu weisen, ist nun das indoarische Denken vorzüglich geeignet. Darum darf Deußen die Erwartung aussprechen: „Ein zureichendes Bekanntwerden indischer Weisheit wird in dem religiösen und philosophischen Denken des Abendlandes nach und nach eine nicht so sehr die Oberfläche wie gerade die letzten Tiefen berührende Umwälzung zur Folge haben."





FRAGEN WIR UNS NUN, WELCHE Eigenschaften diesem Denken eine so besondere, nur ihm eigene Bedeutung verleihen, so werden wir, wenn ich nicht irre, zunächst drei hervorzuheben haben: erstens ist dieses Denken ein rein-arisches, von fremden Einflüssen (in seiner Glanzzeit und auch in den besten Erzeugnissen einer späteren Zeit) völlig unberührtes; zweitens ist es das Denken eines ganzen Volkes, Jahrhunderte hindurch fortgesetzt, und es wächst darum aus tiefreichenden Lebenswurzeln; das Dritte folgt aus dem Zweiten: das Element der individuellen Willkür — sonst beim Denker so mächtig — ist hier auf ein Geringes herabgesetzt; dieses Denken ist darum zwar wenig systematisch, dafür aber ganz organisch. Diese auszeichnenden Züge müssen wir etwas näher ins Auge fassen.




IE ERSTE EIGENSCHAFT — DIE Reinheit — entströmt freilich nicht eigener Kraft, sondern ist das Ergebnis geschichtlicher Vorsehung; doch sie betrifft den Kern des Denkens: einzig in der gesamten Geschichte indoeuropäischen Geisteslebens ist das altindische Denken und Dichten von jeglicher — auch entfernter — Berührung mit semitischem Geiste frei und daher rein, lauter, echt, eigen. Wer möchte sich nicht auf die Kniee werfen und in solch seltenen Fluß dankbare Lippen tauchen? Das sage ich nicht aus blutgieriger antisemitischer Gesinnung, sondern weil mir bekannt ist, daß diese merkwürdige Menschenart — der Semit —, der über die ganze Welt hin sich verbreitet und die erstaunliche Fähigkeit besitzt, sich alles zu assimilieren, nichts berührt, ohne es tief innerlich umzuwandeln. Die anerkannt größten und zugleich durchaus liberalen Autoritäten — ein Weber, ein Lassen, ein Renan, ein Robertson Smith — erklären übereinstimmend, dem Semiten fehle die eigentliche Schöpferkraft, die erfinderische Ader; dagegen besitze er wie keiner die Eigenschaft, sich alles anzueignen. Was ist aber dieses Aneignen? Um einen Gedanken zu begreifen, muß ich ihn nachdenken können, er muß in mir gleichsam vorgebildet, latent gelegen haben; das Schöpferische erfordert den Mitschöpfer, damit es lebe. Unsere indoeuropäischen Genies sind nicht spezifisch verschieden von der Menge — im Gegenteil, ein Shakespeare ist mehr englisch als irgend ein anderer Engländer, ein Çankara ist

der Inder mit allen seinen Fehlern, Homer ist der Inbegriff echt hellenischer, verschwenderischer Gestaltungskraft und schamloser Ruhmredigkeit, Goethe — der geniale und gewissenhafte Pedant — ist ein Kompendium des deutschen Charakters; lediglich die größere Entfaltung der Lebensflamme, die mehr Licht und Wärme ausstrahlt, „l'activité de l'âme", wie Diderot in seiner Studie über das Genie sagt, macht, daß sie Unerhörtes, noch nicht Dagewesenes schaffen, welches wir aber — die Blutsverwandten — sofort nachschaffend in uns zu dauerndem, ureigenem Besitz aufnehmen. Wie sollte nun einem gänzlich fremden Menschen, dem außerdem Schöpferkraft abgeht, die Aneignung in diesem Sinne gelingen können? Ich halte das für einfach unmöglich. Und ich sehe die Semiten vom vorbabylonischen Sumero-Akkadien an bis zum heutigen Europa sich das Kulturwerk fremder Völker in der Weise assimilieren, daß sie es in etwas anderes umwandeln, was ja an und für sich vollkommen berechtigt ist und bewundernde Anerkennung verdient, für uns aber schlimme Folgen mit sich führt, sobald wir dem stärkeren, oder wenigstens aufdringlicheren Willen unterliegen, unser Eigenes entstellen lassen, und an der fremden Form doch kein Genüge finden können. Einer der bedauerlichsten Charakterzüge sämtlicher Indoeuropäer ist nämlich die Leichtigkeit, mit der sie sich selbst entfremdet werden. Und hiergegen kann uns — arg Bedrohte — weder eine uns selbst entadelnde barbarische Verfolgung, noch vornehmer Ostrazismus schützen. Der Antisemit beachtet zwei Dinge nicht:

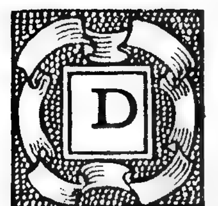
erstens, daß der Jude niemals ein reiner Semit war, noch ist, und daß er somit manche vermittelnde Elemente in seinem Blut enthält, woraus folgt, daß man zwischen Juden und Juden unterscheiden muß und nicht übersehen darf, daß mancher Jude sich ebensosehr wie wir nach der Erlösung aus semitischen Vorstellungen sehnt; zweitens, daß zwar der jüdische Halbsemit durch die Gewalt seines Willens und durch die Verknüpfung zu einer geschlossenen internationalen Nation das auffallendste „fremde" Element in unserer Mitte ist, beileibe aber nicht das einzige. Ich nannte den Semiten, weil er allein in der Geschichte der Ideen eine Rolle gespielt hat, vergleichbar an Bedeutung derjenigen der Indoarier und der diesen geistig — vielleicht auch leiblich — verwandten Europäer; doch gibt es andere fremde Elemente, die namenlos bleiben und darum nur um so gefährlicher sind, Menschen, die uns äußerlich ziemlich ähnlich sehen, innerlich jedoch eine spezifisch andere Seele besitzen, und die nun alles, was sie von uns erhalten und woran sie mit uns gemeinsam teilnehmen, nicht völlig umwandeln, wie das der Semit tut, sondern inwendig verderben, vergiften, hierdurch den Segen zum Fluch kehrend. Nicht allein lehrt uns die Geschichte, daß der eigentliche Europäer (der Indogermane) auf seinem Zug nach Westen und Süden sich in fremde, ethnisch stark vermischte und geistig minderwertige Elemente hineinkeilte, die er nie austilgte, sondern die Anthropologie bezeugt das Dasein und die allmähliche Zunahme der Nachkommen uralter Einwohner Europas, die teils vor dem Homo europaeus in die höchsten Ge-

birge geflohen, teils von ihm als Sklaven unterjocht worden waren, und die nunmehr, durch eine mit relativer geistiger Beschränktheit gepaarte physische und namentlich sexuelle Kraft begünstigt, sich stark vermehren und nach und nach den germanischen Stock durchsetzen. Dazu dann die starke Vermischung mit mongolischen Elementen, welche nach Buschans Untersuchungen eine nachweisbare Abnahme der Schädelkapazität, der Hirngröße und somit auch der Kulturfähigkeit — kurz, auf deutsch, eine Verdummung — ganzer Völkerschaften herbeigeführt hat.[1]) Ignatius von Loyola, der Baske, das Kind und der Typus dieser geborenen Feinde unserer Kultur, ist ihr tausendmal gefährlicher als der Jude. Wie sollen wir nun, wie können wir uns schützen? Wie sollen wir in diesem durchaus berechtigten, ja heiligen Kampf — dem Kampf um das eigene Dasein — bestehen? Erstens, indem wir die Notwendigkeit des Kampfes einsehen lernen, zweitens, indem wir uns auf unsere Eigenart besinnen und sie dadurch vollkommen bewußt erfassen. Ein ganzes Jahrhundert haben wir der Marotte einer unbeschränkten Toleranz geopfert; wir haben das Gefühl für die unersetzliche Bedeutung der Grenzen, für die Bedeutung der Persönlichkeit, des Niewiederkehrenden, aus dem allein Schöpfungen und große Taten hervorgehen, fast verloren; wir steuern auf das Chaos zu. Es ist hohe Zeit, daß wir zur Besinnung erwachen; nicht um anderen ihre geistige Freiheit zu schmälern, sondern damit wir Herren im eigenen Hause werden, was wir heute nicht sind.

---

[1]) Siehe Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie, 1904, S. 697.

Für diese geforderte „Besinnung“ kann nun der Verkehr mit den unverfälschten Indoariern von entscheidender Wichtigkeit werden. Denn diese geben uns ein übertriebenes Bild der Tugenden und Untugenden, die auch uns angeboren sind; und zwar wenn auch nicht in gleicher, doch in so ähnlicher Weise, daß die Verwandtschaft zwischen Germanen (namentlich Deutschen) und Indoariern in mancher Beziehung eine nähere zu sein scheint als die zwischen Germanen und Hellenen. Den Trieb, alle Erscheinungen symbolisch miteinander zu verketten, bis die lebendige (nicht abstrakt begriffliche) Vorstellung der Einheit erreicht wird, den unerschöpflichen Reichtum der Phantasie, den kühnen, furchtlosen Gedankenflug, die metaphysische Ader, die Innigkeit, die unvergleichliche Wertschätzung der Persönlichkeit, die Selbstlosigkeit, den heiligen Ernst, die Neigung zur Askese, den enormen Fleiß, die wissenschaftlichen Erfolge, die mystische Vertiefung, auch die Weitschweifigkeit, die Schwerfälligkeit, die Geschmacklosigkeit, die Charakterlosigkeit, die Häufigkeit unklarer Gedanken, welche Hand in Hand mit kindischer Systematomanie geht, die Bereitwilligkeit, fremden Dingen Wert beizumessen und den eigenen hervorragenden Wert zu unterschätzen usw.: das alles finden wir bei den Indoariern wieder und erblicken somit uns selbst in einem vergrößernden Spiegel. Das wird uns helfen, uns selbst zu erkennen und das wirklich Eigene von dem Aufgedrungenen und Aufgepfropften und Eingetrichterten und auch von dem Verfälschten rein zu scheiden.



OCH MUSS HIER ALS ERGÄNzung zu diesen Ausführungen über die Reinheit des indoarischen Denkens eine nötige Verwahrung eingelegt werden. Wenn ich von indoarischer Weltanschauung rede, so habe ich nicht den Buddhismus im Sinne.

Daß Buddha selber ein Indoarier reinen Stammes war, daran zweifeln nur wenige; alles, was er Produktives gibt, fließt ihm aus dem Denken seines Volkes zu. Der Idealismus seiner Gesinnung, die Tiefe seiner metaphysischen Beanlagung, alles zeugt für seine Rasse. Doch war er ein Abtrünniger, der die angestammte Weltanschauung als „leere Torheit" bezeichnete und nun mit der Religion auch die soziale Verfassung preisgab; außerdem steht es jetzt fest, daß der Buddhismus von Anfang an von nichtarischen Elementen getragen wurde. Die Arbeiten Garbes über den Sâmkhya und die von Josef Dahlmann über Buddha und das Mahâbhârata zeigen immer deutlicher, daß überall, wo indoarisches Denken von dem symbolisch-transzendenten Ideal in der Religion und von der aristokratischen Sozialorganisation der Väter abwich (beides ging immer Hand in Hand), dies die Folge einer Rassenvermischung mit nichtarischen Völkern war. Namentlich für den Buddhismus ist das jetzt erwiesen. Schon lange hatten verschiedene Forscher darauf aufmerksam gemacht, daß der Buddhismus in einem von Ariern spärlich bewohnten Teile Indiens entstanden war; an und für sich bemerkenswert, führte diese Tatsache zu

der Einsicht, daß die Menschen aus allen Bevölkerungsklassen, welche dieser Bewegung zunächst sich anschlossen und sich als Missionäre einer neuen angeblichen Heilslehre in alle Gegenden verstreuten, zum überwiegenden Teile nicht Arier gewesen sein konnten. Wie eine Pest verbreitete sich diese den religiösen Traditionen des Volkes feindliche Lehre über ganz Indien; zuletzt aber raffte sich der sieche Arier auf und warf den Feind hinaus; in Indien gibt es seit Jahrhunderten keinen Buddhismus mehr. „Nur auf nichtarischem Boden, unter nichtarischen Völkern lebt Buddhas Verehrung fort"; doch die schöpferische Kraft Indiens war auf immer gebrochen. Der Einfluß der Rasse ist so unverkennbar, daß Dahlmann, dem ich die letzten Worte entnehme und der in seiner Eigenschaft als Jesuitenpater unmöglich geneigt sein kann, auf Rassenverhältnsse Gewicht zu legen, dennoch immer wieder auf dieses Moment zurückkommt. Der Buddhismus — der bisher zum Schaden aller ernsten und humanistisch fördernden Beschäftigung mit indischem Denken die Aufmerksamkeit der Europäer in so bedauerlichem Maße monopolisiert hat — ist in seinem Ursprung, wie gesagt, wohl indoarisch, in seiner Weiterentwicklung aber und in seiner ganzen historischen Ausbildung eine durch und durch unarische, antiarische und außerdem unoriginelle Erscheinung. Bis vor kurzem glaubte man wenigstens in dem Epos Mahâbhârata Spuren einer produktiven Beeinflussung durch den Buddhismus zu entdecken; jetzt weiß man, daß es sich umgekehrt verhält und daß der Buddhismus von dort wie von überall

her nur geborgt hat; bisher glaubte man, wenigstens in der Erfindung von Märchen und Fabeln seien die Buddhisten originell gewesen, jetzt entdeckt man, daß sie die schönen, uralten Märchen der Indoarier plattgeschlagen und entstellt zum besten gaben, in derselben Art ungefähr, wie die katholische Kirche unsere mannesstolzen, symbolisch unerschöpflichen Heldensagen zu verwässerten Heiligengeschichten umarbeitete. Dahlmann kommt zu dem Schluß: „Im besten Falle konnte eine solche Schule die Kolportage fremden Wissens, fremder Kulturerrungenschaften übernehmen. Und so wurde der Buddhismus der Kanal, durch welchen arische Kultur fremden Völkern zugeführt wurde. Seine kulturgeschichtliche Mission liegt darin, daß er die Schöpfungen und Schätze eines geistig überragenden Volkstums nach außerindischen Ländern verpflanzte, aber auch hier nicht in der ursprünglichen Form und Vollendung.... In den ersten Jahrhunderten bewahrte der Buddhismus noch viel von brahmanischer Kultur; aber je mehr der Buddhismus sich mit nichtarischen Völkern verschmolz, um so krasser trat auf arischem Boden selbst seine innere Fäulnis hervor, um so schneller welkte seine scheinbare Blüte ab. Der Grundgedanke des Buddhismus ist der Erbfeind jedes höheren Geisteslebens. Es keimt und wuchert in ihm Zerstörung alles dessen, wodurch das alte Indien sich einen ruhmwürdigen Platz in der kulturellen Entwicklung des östlichen Asiens erworben hat." (Buddha, 1898, S. 215.) Und wenn Dahlmann dann den Buddhismus „das Siegeszeichen einer zerstörenden Macht" nennt, so wissen wir

aus seinen vorangegangenen Schilderungen, sowie aus den Arbeiten anderer Gelehrten, welche Macht dies ist: die fremde, unarische Rasse.

Ohne uns hier auf weitere Auseinandersetzungen einzulassen, genügt es, auf die Regeln für die praktische Lebensführung hinzuweisen, damit man den unlösbaren Widerspruch zwischen dem Buddhismus und der echt indoarischen Weltanschauung gewahr werde. Bei den Indoariern ist das Grundprinzip: Harmonie mit der Natur; bei den Buddhisten: Verneinung der Natur. Der Pessimismus der Indoarier verhält sich zu ihrer gesamten Weltanschauung wie der Abend zum Tage, wie der Herbst zum Frühjahr und Sommer: nach heiterer Jugend, nach Ehe, Vaterschaft und bürgerlicher Pflichterfüllung, trat, dem Greisenalter angemessen, die Abwendung von der Welt ein. Wohl galt auch hier die Verneinung des Willens zum Leben als höchste Weisheit; diese Erkenntnis war aber nicht Ausgangspunkt, sondern Endpunkt, sie war die letzte Frucht des Lebens, die Verkünderin des herannahenden Todes. Ist nicht diese Einsicht, daß die subtilste, abstrakteste Metaphysik der Indoarier noch immer die unmittelbare Fühlung mit dem kosmischen Weltganzen nicht verloren hatte, geradezu ein Abgrund der Betrachtung? Eine solche Erscheinung konnte gewiß nur durch organisches Wachstum entstehen. Dagegen ist der Buddhismus die Empörung des Individuums gegen das organisch Gewachsene, gegen das „Gesetz"; er verneint sowohl das ihn unmittelbar Umgebende — die historische Gestaltung der Gesellschaft und die Lehren

der Veden — als auch, logischerweise, die ganze Ordnung des Weltalls. Hier ist der Pessimismus nicht das Ende, sondern der Anfang: absolute Keuschheit, absolute Armut sind die ersten Gesetze. Auch in dem ganzen äußeren Apparat der beiden Glauben zeigt sich dieser Kontrast: die Brahmanen hatten keine Kirchen, keine Heiligen; das alles wurde von dem Buddhismus eingeführt, und an Stelle der in steter Entwicklung begriffenen, mythologischen Metaphysik, mit jener herrlichen altarischen Vorstellung des immer wieder zum Heile der Welt neu sich gebärenden Gott-Menschen, trat nun das starre, unfehlbare Dogma, die „Offenbarungen des Erhabenen“.

Heutzutage, wo wir einen lächerlichen pseudo-„buddhistischen“ Sport erleben, und wo viele ernstlich der Meinung sind, der Buddhismus sei ein zureichender, erschöpfender Ausdruck der höchsten indischen Weisheit, war es geboten, kurz aber energisch Verwahrung einzulegen. Übrigens hatten die alten indischen Denker dies schon längst getan; kein Geringerer als Çankara fertigt den Buddhismus nach einer gründlichen Widerlegung aller seiner Hauptthesen mit folgenden derben Worten ab: „So hat der Buddha nur seine eigene maßlose Geschwätzigkeit an den Tag gelegt, oder aber seinen Haß gegen das Menschengeschlecht . . .“

Wenn ich also dem indoarischen Denken Reinheit von aller fremden Beimischung zuspreche, so habe ich nur das echte arische Denken im Sinne, nicht dessen Entartungen unter nichtarischen Völkern Asiens.

So viel über die erste auszeichnende Eigenschaft des indoarischen Denkens — seine Reinheit; ich gehe jetzt zur Betrachtung der zweiten über.





IE TIEFSTE UND ZUGLEICH eigenartigste Grundlage dieser echten arischen Weltanschauung erkenne ich darin, daß sie aus der metaphysischen Tätigkeit eines ganzen Volkes organisch herauswuchs. Aus dieser einen Tatsache entspringen sowohl die unvergleichlichsten Eigenschaften der indoarischen Weltanschauung, wie auch Unzulänglichkeiten, die keiner ihrer späteren systematischen Denker jemals auszutilgen vermochte.

Der größte Vorteil eines derartigen Verhältnisses ist das Organische, welches sich daraus ergibt. Was aus dem Leben eines ganzen Volkes hervorwächst, saugt sein Leben aus mehr Wurzeln als die geniale Grille eines vereinzelten Träumers. Unsere europäische Philosophie läuft nur neben unserer Welt her; sie könnte morgen verschwinden, ohne daß das die geringste Bedeutung für unsere Staaten hätte; dagegen war die indische Weltanschauung die Seele des indischen Volkes, sie bestimmte die äußere Gestaltung seines Lebens und sie bildete den Inhalt seines Denkens, seines Trachtens, seines Handelns, seines Hoffens. Die Zeit der höchsten Machtentfaltung des indischen Volkes war auch die Blütezeit seiner Metaphysik; und als die Philosophie ihre herrschende Stellung verloren hatte, da ging das Volk zugrunde.

Zur Veranschaulichung dieser eigentümlichen Bedeutung der Philosophie in Indien möchte ich einen Ver-

gleich anstellen, der im ersten Augenblick einigermaßen paradox erscheinen mag, von dem ich aber doch hoffe, daß er zu einer klaren Vorstellung beitragen wird. Ich möchte nämlich indisches Denken mit hellenischer Kunst in Parallele stellen. Gleich der Kunst der Griechen war es eine konstruktive, auferbauende und darum — in einem gewissen Sinne — mit Unfehlbarkeit begabte Kraft. In der Kunst der Griechen spiegelt sich die künstlerische Empfindung — eigentlich die Weltanschauung — eines ganzen Volkes wider, und darin liegt ihre Unnachahmlichkeit begründet. Der Geschmack des griechischen Künstlers war unfehlbar; er war es, weil der Künstler ihn aus dem untrüglichen Instinkt einer Allgemeinheit empfing. Mochte auch ein einzelner Homer, ein einzelner Phidias durch inkräftige Begabung alle anderen überragen: dem Wesen dieser Begabung nach waren sich alle griechischen Künstler verwandt; was sie schufen, war immer schön; und wer weder Griffel noch Meißel zu führen verstand, lebte dennoch in dieser selben Welt, pflegte ihren Besitzstand und vermehrte ihn, indem sein Leben, seine Tracht, sein Bestreben, ja seine Gesinnungen und seine Gedanken ihr angehörten und ihr gewidmet waren. In Griechenland war eben die Kunst das höchste Moment des menschlichen Lebens, was nur dann der Fall sein kann, wenn sie kein von diesem Leben Abgetrenntes, sondern ein in ihm selbst nach der Mannigfaltigkeit ihrer Kundgebung vollständig Inbegriffenes ist (Richard Wagner). Was nun ein einziges Mal im Laufe der Weltgeschichte für die Kunst sich traf, das ereignete sich (auch nur dieses eine

einzige Mal) in Indien für das Denken. Ein Volk, welches für das spekulative Denken ebenso ungewöhnlich beanlagt war wie das griechische für die künstlerische Gestaltung, fand sich während einer Reihe von Jahrhunderten in Verhältnisse versetzt, welche eine ungehinderte Pflege und Entwicklung dieser Anlage gestatteten. Das Gesamtergebnis war die indoarische Weltanschauung, wie wir sie vor allem in den „heiligen Schriften", den Upanishaden, finden, die uns aber, weiter ausgeführt und philosophisch kommentiert, in den verschiedenen Sutras, in poetischem Gewande in der Bhagavadgîtâ und anderen Dichtungen entgegentritt.

Jede Beschäftigung mit indischem Denken wird nun entweder zu gar keinen oder zu ganz schiefen Ergebnissen führen, wenn man nicht im Auge behält, daß es sich hier nicht um ein oder mehrere Systeme einzelner Männer handelt, sondern um die Weltanschauung eines ganzen Volkes von Denkern.

Was ich unter dem Ausdruck „Volk von Denkern" verstanden wissen will, dürfte sich wohl aus diesem Vergleich mit dem hellenischen Volke von selbst ergeben. Ich stelle nicht die ungeheuerliche Behauptung auf, in Indien sei jeder einzelne ein Philosoph gewesen; sondern ich sage nur: die verschiedenen, weit auseinander führenden Lebenszweige und Lebensbestimmungen und Anlagen trafen alle in diesem einen Punkte, der Achtung vor dem Denken, wie in einem Brennpunkt zusammen. Wer selbst nicht Denker war, unterstützte doch das Denken; denn er erkannte im Philosophen den erhabensten Men-

schen, dem er fraglos sich unterordnete, und die Ergebnisse jenes Denkens dienten ihm als Richtschnur seines Lebens und als Grundlage seiner staatlichen und seiner religiösen Überzeugungen. Die Denker von Beruf (d. h. die Brahmanen) bildeten die höchste Kaste; der stolzeste Monarch stieg von seinem Thron herab, um einen berühmten Denker zu bewillkommnen; wer von dem „ewigen Wesen, das nie bewiesen werden kann" zu reden wußte, der wurde von den Reichen mit Gold überhäuft; die größte Ehre für einen Hof war, viele Denker in seiner Nähe zu versammeln.

Das Denken wurde also materiell und moralisch von dem gesamten Volke gefördert; denn daß in ihm ein Höchstes zum Ausdruck kam, war jedem mehr oder minder bewußt. Und gerade diese allgemeine Stimmung zeugt von einer besonderen, unvergleichlichen, durch die ganze Nation verbreiteten Anlage; schwerlich wird man ein zweites Beispiel nennen können.



HIERAUS FOLGT ABER NUN DIE oben schon kurz angedeutete dritte unter den bezeichnenden Eigenschaften des indoarischen Denkens: dieses Denken ist ein in hohem Grade organisches.

Im Gegensatz zu unserer unorganisch, durch die Tätigkeit vereinzelter Gelehrten, von Sprung zu Sprung, von Behauptung zu Gegenbehauptung, nach und nach entstandenen Philosophie, ist die indoarische Metaphysik ein organisch und kontinuierlich Gewachsenes. Ein solches Denken wirkt auf diejenigen unter uns Europäern, die noch nicht in geistige Ankylosis verfallen sind, wie eine plötzliche Befreiung aus dem Irrgarten der Systemmacherei. Wir befinden uns auf einmal der Natur gegenüber, und zwar auf einem Gebiete, wo wir so gewohnt sind, nur höchster Künstlichkeit zu begegnen, daß wir kaum noch ahnten, es könne hier überhaupt Natur geben. Allerdings ist, wie Goethe sagt, die Natur „einfacher, als man denken kann, zugleich verschränkter, als zu begreifen ist"; und es entstehen aus der genannten, naturverwandten Eigenschaft des indischen Denkens große Schwierigkeiten. Das muß man nicht aus den Augen verlieren, will man sich mit Erfolg dem mühsamen, aber lohnenden Werke hingeben, die indoarische Weltanschauung aus den Quellenschriften in sich aufzunehmen. Denn dann versteht man, daß selbst der beste und ausführlichste Versuch, uns auf bequemerem Wege in diese Welt einzuführen, niemals

zu dem gewünschten Erfolge führen kann. Eine ausschließlich formelle, logische Beschäftigung mit arischer Philosophie ist eigentlich zwecklos; es ist, als ob man Pflanzenphysiologie aus einer beschreibenden Systematik lernen wollte. Mit Recht hat darum Deußen darauf aufmerksam gemacht, daß alle unsere üblichen Schemen: Theologie, Kosmologie, Psychologie, dem indischen Gedanken gegenüber „Becher ohne Boden" seien. Zwängt man ihn in solche Schemen ein, so hat man ihm schon das Leben geraubt. Will man sich vollends überzeugen, wie ganz unmöglich es ist, von unserem okzidentalischen Standpunkt aus die wahre Bedeutung der indischen Lehren zu erfassen, so lese man in Deußens System des Vedânta, S. 127 und 128, den Nachweis, wie durchaus unzutreffend unser Begriff des Pantheismus in Anwendung auf diese Lehren ist; und doch werden sie stets als Pantheismus bezeichnet, und zwar aus dem einzigen, recht armseligen Grunde, daß die übrigen uns geläufigen Begriffe noch weniger zur Andeutung des indischen Gedankens taugen. Wir stecken eben in der Systematik so fest wie ein Ritter des 13. Jahrhunderts in seinem schweren Panzer und können nur die wenigen bestimmten Bewegungen ausführen, auf welche unsere kunstvolle Rüstung berechnet ist; der Inder besaß bei geringerer Kraft größere Freiheit.

Diese Eigenschaft des Organischen ist zugleich eine Schutzwehr gegen alle Auswüchse eines vom Vaterstamme sich losreißenden, der frevlen Willkür sich überlassenden Individualismus. „Reiner Verstandesunter-

richt führt zur Anarchie," sagt Goethe; das erfuhren schon die Griechen, als ihre Philosophen ihre Dichter überwunden hatten; in dieser geistigen Anarchie leben wir nun heute und sie dünkt uns Freiheit. Verwehrt uns jedoch diese angebliche Freiheit — die schrankenlose, aus allem organischen Zusammenhang gelöste — dem Fremden und Fernen volle Sympathie und volles Verständnis entgegenzubringen, so straft sie sich selbst Lügen. Freilich, wir können unsere Zeit und ihre Lebensgesetze nicht ändern; ich meine aber, sind wir wirklich geistig so sehr überlegen (was wir gern glauben möchten), so müßte sich diese Überlegenheit unter anderem auch in der Steigerung unserer schöpferischen Phantasiekraft bewähren. Wer heute an das Studium des indoarischen Denkens herantritt, sollte imstande sein, wenigstens vorübergehend den fessellosen Individualismus des Urteils zu überwinden.

Zum Abschluß dieser Betrachtungen über die drei unterscheidenden und positiven Eigenschaften des indoarischen Denkens mag ein tiefes Wort Calderons dienen. In „Weine, Weib! und du wirst siegen", in der ersten Szene des ersten Aktes spricht der große spanische Dichter von jenen Gelehrten, die

Alles wissen, nichts erfahren,

und meint dann:

Was gemeinsam Weisheit wäre,
Ist beim einzelnen nur Wahnwitz.

Es kann nicht fehlen, daß uns gar manches im indoarischen Denken als Wahnwitz erscheint; ich bin der letzte, der

das leugnen möchte; einiges wird noch zur Sprache kommen. Nun sage sich der Neophyt aber: das hier sind nicht, wie bei uns, die Divagationen eines Stubengelehrten, sondern es ist die langsam gewordene „gemeinsame Weisheit" eines ganzen Volkes, ein organisch gewachsenes Naturerzeugnis. Das allein genügt, um annehmen zu dürfen, dieser Wahnwitz enthalte manches, was der ernstesten Beachtung wert sein müsse.





ACHDEM WIR AUF DIESE WEISE einige orientierende Grundbegriffe gewonnen haben, wollen wir nunmehr das Gewonnene weiter ausbauen. Und zwar wähle ich den Gang von außen nach innen, weil er mir, wenn auch nicht der logisch richtigere, so doch der leichtere zu sein scheint.

Zunächst nun, und rein äußerlich betrachtet, führt dieses langsame organische Hervorwachsen aus tausend Wurzeln zu einem der merkwürdigsten und interessantesten Kennzeichen indischen Denkens, das ich bisher nirgends habe hervorheben sehen.

Auf jedem Gebiete bedingt nämlich organische, lebendige Einheit im Gegensatz zur abstrahierten, logischen den W i d e r s p r u c h. In die Tat übersetzt, ist der Widerspruch der W i d e r s t a n d und beherrscht als solcher sämtliche Phänomene des Lebens; wie denn auch der große Bichat das Leben überhaupt geradezu als „l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort" bezeichnet. Auch im Seelenleben gewinnen die verschiedenen Kräfte das Gleichgewicht durch diesen „Widerspruch" genannten Widerstand. Es ist dies eine Grundtatsache in der Architektonik der Vernunft. Überall treffen wir sie an: in allen philosophischen Systemen, in allen Theorien, in den Lehren aller großen Männer und im Leben aller hervorragenden Völker; der Widerspruch ist die Balancierstange, dank welcher wir es vermögen, auf dem sehr schmalen Stege unserer Vernunft über den gähnenden

Abgrund des Unerforschlichen hinwegzuschreiten. Für uns Okzidentalen hat jedoch das Nebeneinanderbestehen von Thesen, deren widerspruchsvolle Natur gar nicht geleugnet werden kann, zunächst etwas Verwirrendes. Wir pflegen derartiges als „Unsinn" zu bezeichnen. Denn, meinten wir auch die Tyrannei des Glaubens abgeschüttelt zu haben, die Zwangsjacke der Logik läßt uns noch weniger Freiheit, und ihrem Kanon werfen wir uns ebenso bedingungslos zu Füßen, wie der spätere, irregeführte Inder unter die Räder des Jagannâth sich wirft. Darum sind wir gewohnt, die Widersprüche unseres Denkens möglichst sorgsam, so recht in das Innere unserer Weltanschauung zu verstecken; wir suchen uns und andere zu belügen. Zwei Drittel unseres Philosophierens besteht denn auch in dem kritischen Nachweis von Widersprüchen bei anderen Philosophen. Ganz im Gegenteil wird bei den Indern der Widerspruch ohne Umschweife eingestanden. Gleichsam als schillerndes Gewand wird er um die nackte Wahrheit gehängt. Zahllose Götter und doch nur ein Weltgeist; das Individuum zu einer langen Reihe von Neugeburten verdammt, und zugleich Aufheben aller Individualität im Tat-twam-asi („das bist du"); eine Ethik, die auf diese Lehre von der Seelenwanderung sich gründet, und trotzdem das Geständnis: „nur diejenigen, welche noch mit den Schwächen des Nichtwissens behaftet sind, nehmen eine solche Wanderung der Seelen an;"[1] Freiheit des Willens und Notwendigkeit; Idealität der Welt, Realität der Welt usw. Als ge-

[1] Çankara: Die Sûtras des Vedânta, S. 19.

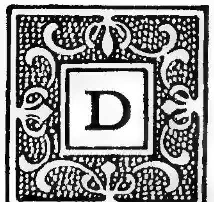
schehe es mit absichtlicher Ironie, stellen die Indoarier diese für das bloß logische Denken unvereinbaren Lehren mit Vorliebe nebeneinander auf.

Man denke sich den Abstand zwischen einer derartigen Weltweisheit und derjenigen Philosophie, der unsere europäischen Fachphilosophen noch immer ihre aufrichtigste Liebe schenken: Baruch Spinozas „Principirum philosophiae demonstratio more geometrico" ! Zwar zeigt sich die ungeheure Begabung der Arier für die Mathematik zur Genüge in der einen Tatsache, daß sie, denen der Buchstabe zuwider war, die fälschlich „arabisch" genannten Ziffern erfanden und dadurch alle höhere Mathematik erst möglich machten; in ihrer kindlichen Einfalt und Größe wären sie aber nie darauf verfallen, „Gott" geometrisch zu konstruieren und die Tugend auf eine Regel-de-tri zurückzuführen. In allen indischen Werken liegen vielmehr, wie gesagt, die Widersprüche überall offen zutage. Darum wird aber der Leser hier nicht jene nackte Einfachheit und Übersichtlichkeit und Widerspruchslosigkeit eines individuellen Denkens vorfinden, welches sich nur mit sich selbst in Einklang zu setzen hat. Es ist nicht ein System, wenigstens nicht in unserem Sinne des Wortes, sondern es sind Betrachtungen und Forschungen auf dem Gebiete einer bei allen als bekannt und unbezweifelt vorausgesetzten Weltanschauung, welche durch die geistige Tätigkeit tausender verwandter Geister im Laufe zahlreicher, aufeinanderfolgender Generationen organisch aufgewachsen ist.

Wäre man berechtigt, ein derartiges Denken, in wel-

chem Widersprüche unvermittelt nebeneinander gestellt werden, kurzweg unlogisch zu nennen? Ich glaube es nicht. Die Inder haben glänzende Polemiker gehabt, und ich wüßte nicht, ob unsere europäische Philosophie eine schärfere und in höherem Grade treffsichere Verwendung logischen Denkens aufweisen kann, als z. B. die Widerlegung des Realismus, des absoluten Idealismus und des Nihilismus in den Vedântasûtras des Çankara. Die indische Weltanschauung im ganzen genommen ist jedoch unfraglich, wenn nicht eine unlogische, so doch eine alogische — in dem Sinne nämlich alogisch, daß die Logik das Denken nicht beherrscht, sondern ihm nur, wo es not tut, dient.





IESE ERWÄGUNG LEITET NUN zu einer anderen über, die schon tiefer in das besondere Wesen des arischen Denkens führt.

In einem zwar nur beschränkt gültigen, doch bestimmten Sinne kann man nämlich die Logik das Äußere des Denkens, seine Form, nennen; es gibt aber außerdem einen Stoff des Denkens, der von diesem Gesichtspunkt aus das Innere bildet. Wir nun sind, infolge des Beispiels, das die Hellenen uns gaben, gewöhnt, den Nachdruck auf die Form zu legen; die unvermeidlichen Widersprüche — da ja die Rechnung nie genau aufgehen kann — verbergen wir, wie gesagt, nach innen, wir legen sie in den Stoff selbst, wo sie weniger auffallen. Der Indoarier verfährt umgekehrt; sein Denken betrifft in erster Reihe den Stoff, in zweiter die Form. Und darum unterscheidet er zwischen einem „inneren" oder eigentlichen Wissen und einem „Nichtwissen" (a v i d y â), welch letzteres gerade die logischen Formen betrifft, oder, wie Çankara sich ausdrückt: „alle Beschäftigung mit Beweisen oder zu Beweisendem."

Unterscheide ich hier zwischen einem äußeren Wissen und einem inneren Wissen, so wird natürlich jeder verstehen, daß ich nur symbolisch rede. Ohne die Zuhilfenahme dieses Symbols könnte ich mich aber schwer über eine der wichtigsten Grundeigenschaften des indischen Denkens aussprechen. Dieses Denken tritt nämlich nicht als Spekulation um des Spekulierens willen auf, sondern

gehorcht einer inneren Triebkraft, einem gewaltigen moralischen Bedürfnis. Es ist nicht gerade leicht, sich hierüber kurz und zugleich klar auszusprechen; ich will es aber versuchen.

Es gibt Dinge, die bewiesen werden können, und es gibt Dinge, die nicht bewiesen werden können. Wenn der Arier die felsenfeste Überzeugung von der moralischen Bedeutung der Welt — seines eigenen Daseins und des Daseins des Alls — seinem ganzen Denken zugrunde legt, so errichtet er sein Denken auf einem „inneren Wissen", jenseits „aller Beschäftigung mit Beweisen". Aus der Beobachtung der umgebenden Natur kann dieser „Stoff" nicht entnommen sein. Und doch sehen wir den Indoarier schon von dem Rigveda an stets die gesamte Natur als etwas betrachten, was mit ihm selber wesensverwandt sei und folglich auch moralische Bedeutung besitze. Dies zeigt sich in seiner Mythologie, welche dadurch so verwickelt wird, daß die Götter, die zunächst als Personifikationen von Naturerscheinungen auftreten, doch zugleich Veranschaulichungen innerer Kräfte in der Menschenbrust sind. Es ist, als ob dieser Arier den Drang in sich fühlte, das, was in seinem dunklen Innern sich bewegt, hinaus auf die Umgebung zu werfen, und als ob dann wieder die großen Naturerscheinungen — der Lichthimmel, die Wolke, das Feuer usw. — auf diesen selben, von innen nach außen gesendeten Strahlen den umgekehrten Weg zurücklegten, in des Menschen Brust hineindrängten und ihm zuraunten: ja, Freund, wir sind dasselbe wie du! Daher die eigentümliche Furchtlosigkeit

der alten Arier ihren „Göttern“ gegenüber; sie haben keine ausgesprochene Vorstellung von Unterordnung, sondern reden ganz vertraut von „den beiden Völkern“. Wie Deußen sagt: „Ist bei den Semiten Gott vor allem der Herr und der Mensch sein Knecht, so herrscht bei den Indogermanen die Vorstellung Gottes als Vater und der Menschen als seiner Kinder vor.“

Hier nun, in dieser Anlage, die Weltanschauung von innen nach außen zu gestalten, liegt der Keim zu der unerhörten Entwicklung der metaphysischen Befähigung, hier liegt der Keim zu allen Großtaten des indoarischen Denkens. So wurzelt z. B. der alte, unverfälschte Pessimismus der Inder, ihre Befähigung, das Leiden in der ganzen Natur zu erkennen, in der Empfindung des Leidens in der eigenen Brust; von hier aus breitet es sich über die Welt aus. Genau so wie Metaphysik, wie die Erkenntnis der transzendentalen Idealität der empirischen Welt nur für einen Metaphysiker Sinn haben kann, ebenso kann Mitleid einzig für Den Sinn besitzen, der selber leidet. Dies ist das Hinausprojizieren des inneren Erlebnisses auf die äußere Natur; denn alle Wissenschaft der Welt kann nicht beweisen, daß es Leiden gebe, ja, sie kann es nicht einmal wahrscheinlich machen. Leiden ist eine durchaus innere Erfahrung.

Ich entsinne mich, als ich in Genf Physiologie bei dem bekannten Professor Schiff hörte, einmal in sein Laboratorium gekommen zu sein, wo alle Studierenden eines freundlichen Empfanges und vieler Belehrung stets sicher sein konnten. In einer Kiste saß ein kleiner Hund, der,

als ich ihm liebkosend nahetrat, so angsterfüllt und klagend zu heulen begann, daß ich diese Stimme noch heute höre: das war für mich eine Stimme der Natur, und ich schrie laut auf vor Mitleid. Der hochgelehrte Mann aber, sonst so still und geduldig, geriet in Zorn: was das für eine unwissenschaftliche Sprache sei; woher ich denn wisse, daß der Hund Schmerz leide; ich solle es ihm beweisen. Ganz abgesehen davon, daß durch nichts auf der Welt das Vorhandensein von Schmerzen bewiesen werden könne, da man bei Tieren ja nur Bewegungen beobachte, welche alle auf rein physischem Wege hinreichend erklärt werden könnten, habe er bei diesem Hunde eine partielle Sektion des Rückenmarks vorgenommen, welche es höchst wahrscheinlich mache, daß die Empfindungsnerven . . . und nun, nach ausführlichen technischen Erörterungen erfolgte der Schluß, daß ich nichts weiter behaupten könne und dürfe, als daß ein vom optischen Nerv aufgenommener Eindruck als Reflexbewegung ein Erzittern der Stimmbänder im Kehlkopf verursacht habe, woran sich dann ein interessanter Exkurs über die Bedeutung des Begriffs Zweckmäßigkeit im Lichte der Darwinschen Hypothese anschloß. Schiff hatte durchaus recht; er war überhaupt nicht bloß einer der gelehrtesten Männer, denen ich je begegnet bin, sondern ein Denker von beneidenswerter Schärfe und Konsequenz. Wenn ich also die Behauptung aufstelle: Schiff hat nur logisch recht, ich aber weiß, daß der Hund litt; wenn ich seine lückenlose Beweisführung mit Milton abwehre: Plausible to the world, to me worth naught! (der

Welt glaubwürdig, für mich gleich nichts); wenn ich sage, ich bin eben so überzeugt wie von meinem eigenen Leben, daß das arme Tier unsagbare physische und moralische Qualen durchlitt, verlassen von denen, die es liebte, gräßlichen Martern preisgegeben —, so behaupte ich etwas, was ich nicht beweisen kann, und was ich doch so sicher weiß, wie ich gar nichts anderes auf der Welt weiß, das mir durch Experiment und Syllogismus nachgewiesen werden kann. Nun sehe ich schon den Unphilosophen überlegen lächeln: „das Ganze ist nichts weiter als ein Schluß durch Analogie!" O nein, lieber Herr Antimetaphysikus, da irren Sie gewaltig! Sie dürfen nicht glauben, daß, wer sich nicht als Knecht der Logik bekennt, sie deswegen nicht ehrte und strenge zu handhaben verstünde, und wir wissen recht wohl, daß der Schluß der Analogie von den verschiedenen Schlußgattungen der schwächste ist; die eigene Überlegung lehrt es, und alle Logiker, von Aristoteles bis zu John Stuart Mill, bezeugen und beweisen es. Nun erfordern aber selbst ein fehlerloser Syllogismus und eine beweiskräftige Induktion gar häufig sorgfältige Prüfung und ein geschultes Denken, um endlich als zwingend anerkannt zu werden; wie blaß und schwankend ist da nicht erst die Analogie! Jener Schmerzensschrei dagegen war gar nicht den Weg eines bewußten Denkens gewandert; es hatte hier etwas stattgefunden, was die Elektriker einen „Kurzschluß" nennen, wo der Strom, anstatt der regelrechten, umständlichen Leitung zu folgen, funkensprühend von einem Pol direkt zum andern überspringt; mein Verständnis für das Leiden des Hundes war

ebensowenig ein logisches, wie das Waldesecho ein Syllogismus ist; es war eine spontane Regung, deren verständnisvolle Innigkeit dem Grade nach von meiner eigenen Befähigung zu leiden abhing. Damals hatte ich von dem indischen tat-twam-asi noch niemals gehört; ich war so wenig Antivivisektionist, daß ich Schiff in Zeitungen öffentlich verteidigt hatte; bei jenem Schrei aber zog sich mein Herz krampfhaft zusammen; dem Ruf war der Gegenruf gefolgt, und nun handelte es sich nicht mehr um jenes eine elende kleine Geschöpf, sondern, wie ich vorhin sagte, mich dünkte es eine Stimme der ganzen Natur. Dieser hochgelehrte Physiolog war nicht grausamer und — im Grunde genommen — seines Tuns nicht bewußter, als eine zerstörende Lawine und ein totspeiender Vulkan. Auf einmal stand er vor mir als der Typus der nichtswissenden Menschen, derjenigen, für die ewig das Gebet gilt: „Vater, vergib ihnen, denn sie w i s s e n nicht, was sie tun.“

Ich hoffe, durch dieses Beispiel klar gemacht zu haben, was man als „inneres“ Wissen bezeichnen kann und soll, zum Unterschied von „äußerem“ Wissen; hiermit wird zugleich verständlich, inwiefern ein Denken „von innen“ sich notwendig von einem Denken „von außen“ unterscheiden muß. Ich sage zum Unterschiede von, nicht im Gegensatz zu, denn ein Widerspruch, ein gegenseitiges Aufheben besteht hier nicht und könnte höchstens von dem „Unwissenden“ herausgeklügelt werden, was gleichgültig ist, da ein derartiger Gedankengang auf Unverständnis beruhen würde. Und worauf es mir an dieser Stelle

und in diesem Augenblick einzig und allein ankommt, das ist, mich verstanden zu wissen, wenn ich sage: die Anerkennung einer moralischen Bedeutung der Welt, wie sie das Credo aller größten und echtesten Deutschen gebildet hat: das Credo von Herder und von Kant, von Goethe und von Schiller, von Beethoven und von Wagner, von Friedrich dem Großen und von Bismarck, und wie sie die eine Grundlage alles indoarischen Denkens bildet, ist ein „inneres Wissen“, eine innere Erfahrung. Sie kann nicht aus der rein äußerlichen Beobachtung der Natur entnommen oder durch eine Reihe von Vernunftschlüssen begründet werden. Den Anfang bildet hier die innere Empfindung, die felsenfeste Überzeugung, daß dem eigenen Dasein eine moralische Bedeutung zukommt. Diese Überzeugung läßt sich nicht dialektisch auseinandernehmen und Punkt für Punkt als berechtigt nachweisen; sie ist ein durchaus antidialektisches Gefühl, ein Grundbestandteil der Persönlichkeit, ihre in die dunklen Tiefen der Muttererde hinabreichende Wurzel, zugleich ein einzig kräftiger Halt gegen die Stürme des rauhen Lebens und ein Vermittler kostbarer Nahrung. Wollte die blühende Baumkrone ihre Wurzel analytisch untersuchen, sie würde es mit dem Leben büßen. Diese Überzeugung einer moralischen Bedeutung des eigenen Daseins, auf welcher jegliche wahre Sittlichkeit beruht, kann mehr oder minder kräftig in das Bewußtsein treten, kann einen größeren oder geringeren Platz in dem geistigen Leben eines Menschen einnehmen; bei den Indoariern war sie so unvergleichlich ausgebildet, daß sie unge-

zählten Tausenden und Millionen das ganze irdische Dasein gestaltete und noch heutigentags, trotz des traurigen Verfalles der Nation, gestaltet. Wenn der bejahrte Arier — Denker, Krieger oder Kaufmann — seine Kinder und Kindeskinder, alles was ihm teuer auf der Welt, Heim und Menschen und Tiere und Erinnerungen verläßt, um einsam in die Wälder hinaus zu ziehen und in Jahren des Schweigens und der Entbehrung der Erlösung entgegenzureifen, da würde der Logiker in arge Verlegenheit geraten, wenn er diese Handlungsart aus bloßen Reflexbewegungen erklären müßte. Wohlgemerkt liegt die Vorstellung von Hölle und ewigen Strafen dem durch die Upanishaden belehrten Indoarier ganz fern; legt er sich Entbehrungen und Kasteiungen auf, so geschieht es nicht als Sühnopfer für einen durch Sünden beleidigten Gott, noch auch im Kampfe gegen einen verführenden Teufel, sondern das Gefühl von der moralischen Bedeutung seines Daseins erfüllt ihn nunmehr so ganz, daß er einzig dem Nachsinnen hierüber seine letzten Lebensjahre widmen will und jede Mühseligkeit gern erduldet, wenn sie nur dazu beiträgt, seine Gedanken nach innen zu richten und ihn von den äußeren Bedürfnissen des Lebens nach und nach möglichst zu befreien. Daß nun außerdem die Überzeugung von der moralischen Bedeutung seines eigenen Daseins ihm die moralische Bedeutung des ganzen Kosmos verbürgt, das ist nach dem über die Grundlagen der indischen Mythologie Gesagten ohne weiteres klar. Von solchen von der Welt losgelösten Menschen wurden die Upanishaden verfaßt.

Das also ist jenes innere Wissen, das ich als eine der Grundlagen der indoarischen Philosophie hervorheben mußte. Bei dem Waldeseinsiedler tritt es uns in einer extremen, vielleicht übertriebenen Gestalt entgegen. Gleichviel; worauf ich die Aufmerksamkeit lenken wollte, ist, daß alles Denken der Arier diesen Weg geht. Man begreift unschwer, welche besondere Färbung eine Weltanschauung erhalten muß, deren Ausgangspunkt nicht die Verwunderung über die äußere Welt, sondern die Verwunderung über die innere Welt, über das eigene Selbst ist, — eine Weltanschauung, die nicht das empirische Universum als das zunächst Gegebene betrachtet, worüber, woraus und wodurch, auf dem Wege dialektischer Erwägungen, zu weiteren Einsichten zu gelangen sei, sondern für die das Unsichtbare, das Unfaßbare, das Unsagbare des eigenen Herzens das einzige ganz Zweifellose bildet. Über die ehrwürdigen alten Hylozoisten Griechenlands — und Gott weiß, daß es in unserer heutigen Welt genug Gelehrte gibt, die noch nicht über Thales hinausgekommen sind — würden die Inder einfach lachen.

Man begreift auch unschwer, welche besondere Färbung ein Denken erhalten muß, wenn es nicht allein aus einem inneren Antrieb entsteht, sondern gleichfalls auf ein inneres Ziel hinsteuert. Der Lateiner schreibt: Felix qui potuit rerum cognoscere causas. Also die Ursachen der Dinge, der Dinge rings um ihn herum, möchte er kennen, und, da diese Dinge sich so häufig feindlich erweisen, fährt er mit dem frommen Wunsche fort:

Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus.

Die Furcht beschwichtigen, das Schicksal bemeistern, er selbst Herr werden, dies schwebt dem Römer als höchste Weisheit vor. Der Indoarier würde sagen: dieser Mensch ist keiner Erkenntnis fähig, er ist vom Wahne des „Nichtwissens“ noch ganz umnebelt; was er Weisheit nennt, ist kaum die erste Regung des Denkens; denn was sind diese angeblichen „Dinge“ und ihre angeblichen „Ursachen“ wenn nicht ich selbst? Wie sollte ich erfahren, was ich nicht bin? Was ist jene „Furcht“, wenn nicht eine Regung in meinem eigenen Innern? Und was ist jenes „Schicksal“, wenn nicht das gigantische Schattenbild meines eigenen Seins? Dasjenige, was an dem Beispiel jenes Schmerzensschreies des gemarterten Hundes veranschaulicht wurde, das war eben für den Arier der Ausgangspunkt: der Ruf aus der geheimnisvollen, undurchdringlichen Welt des Außen und der spontane Gegenruf aus der eigenen, hellen, lebendigen Seele; oder auch der Ruf aus dem gequälten, Unaussprechbares leidenden Innen und der Gegenruf aus der gerade durch dieses Leiden plötzlich vertraut gewordenen, umgebenden Natur, die sich als wesensverwandt kundgibt. Was hier vorgeht, geht im Innersten des Menschen vor. Alle Sinne täuschen uns häufig, das wissen wir recht gut, und soweit es geht, suchen wir durch Bedachtsamkeit der Irreführung zu entweichen; das Gehirn aber, zunächst wesentlich ein Organ zur Zentralisierung der Sinneseindrücke und der Bewegungsreize, d. h. also, ein

zunächst wesentlich nach außen gerichtetes Organ, welches nur sekundär, bei höheren Tieren, andere Funktionen übernommen hat, das Gehirn kann uns noch viel ärger irreführen. Dem Indoarier dünkt der naiv empirische, rationalistische Philosoph wie das Kind in der Wiege, welches nach dem Monde greift; er selbst wähnt sich den zur Besinnung erwachten Mann.





ABEN WIR ABER VORHIN — ZUR Förderung unserer augenblicklichen Untersuchung — zwischen Form und Stoff des Denkens unterschieden, so läßt sich leicht denken, wie eine derartige Hintansetzung des formellen Elementes tief eingreifend das ganze Denken beeinflussen muß; dazu die Entstehung aus ungezählten Wurzeln, im Laufe von Jahrtausenden. Und in der Tat, diese besondere, mit nichts, was uns sonst geläufig ist, vergleichbare Entstehungsgeschichte und Gestaltung der indischen Metaphysik bedingt eine Form, die — durch ihre Weitschweifigkeit, durch ihre beständige Bezugnahme auf uns gänzlich unbekannte Verhältnisse, durch ihre innige Verwebung mit populären Vorstellungen und mit einer ganzen Welt ineinander geschachtelter Symbole, durch die Unmöglichkeit, manche „innere" Erfahrung in Worten mitzuteilen — höchst ermüdend und oft geradezu ungenießbar wird. Zu der ohnehin großen Schwierigkeit, den gesamten Komplex eines auf diese Art entstandenen Gedankengewebes zu übersehen und richtig zu erfassen, tritt also als sehr erschwerendes Moment noch der Zwang hinzu, eine ungewohnte, spröde, vor keinem Widerspruch zurückschreckende, manchmal fast abstoßende Form zu bewältigen.

An dieser Form scheitern denn auch die meisten Versuche, dem indischen Denken näher zu treten.

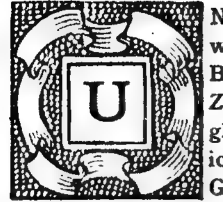
In das Innere zu dringen
Gibt das Äußere Glück und Lust

sagt Goethe; hier trifft es aber leider nicht zu. Man gestatte mir darum, durch einen Vergleich das Unterscheidende an dieser Form zu kennzeichnen; vielleicht gewinnt mancher mit einer deutlicheren Vorstellung auch mehr Kraft und Geduld zur Überwindung des Hindernisses.

Erfinderische Psycho-Physiologen behaupten, der Tastsinn hätte im Leben des Urmenschen eine Rolle gespielt, die wir jetzt, wo durch die ungeheure Inanspruchnahme und Entwicklung des Gesichts und Gehörs jener Sinn auf ein Unbedeutendes zurückgegangen ist, kaum uns vorzustellen vermögen. Ein ungeschicktes, umständliches Leben brachte dieses Betasten mit sich — jedoch auch einen Vorzug: der Mensch irrte seltener. Seine Vorstellungen waren oft barock, ungeheuerlich, aber sie enthielten doch eine größere Summe Wirklichkeit, sie entsprachen genauer der Natur. O, daß der Sinnen doch so viele sind!
Verwirrung bringen sie ins Glück herein.

Später gewann sich das Auge eine hellere, dafür aber entferntere Vorstellungsart und gewöhnte den Menschen daran, sich mit dem Abbild der Dinge zu begnügen; währenddem die Hand durchforscht und geprüft und gewogen hatte ... Der indoarische Metaphysiker ist nun der tastende Denker! Er weist alle Nachteile eines solchen auf: unmethodisches Verfahren, Verweilen bei Einzelheiten, endlose Wiederholung (etwa wie ein Blinder, der in einem Dom die Anzahl der Säulen nur durch Betasten einer jeden einzelnen festzustellen vermag), dann

auch ein sich Ergötzen an Bildern, die das noch ungeschickte Auge arg verzerrt über die Welt projiziert, zugleich mit der Unfähigkeit, etwas Sichtbares scharf und genau aufzubauen (in der mangelnden Begabung für alle plastische und darstellende Kunst zeigt sich letzteres bei den Indoariern besonders auffällig). Wo der tastende Denker aber im Vorteil ist, das ist gerade in dem Bereiche jener Innenwelt, von der wir vorhin sprachen, und von der die Mundaka-Upanishad sagt: „Die Sonne scheint nicht dort, noch Mond noch Sterne, auch diese Blitze nicht.“ Man überlege doch, was das heißen will, von dem Standpunkt einer solchen Zivilisation aus, kaum erst im Besitze von Schriftzügen, den transzendentalen Idealismus zu denken — und zu leben! Gerade in der Nacht des Innern ist eben der Inder zu Hause; ihm ergeht es wie dem Blinden, der im hellen Licht des Tages arg im Nachteil ist, im Dunkeln dagegen seinen Weg sicherer als alle anderen findet. Senkt sich auf die ungeheure Weltstadt London jene undurchdringliche Finsternis des Nebels nieder, gegen welche die stärksten Lichtquellen nichts auszurichten vermögen, da gibt es in Notfällen nur eine Hilfe: die Blinden! Diese Führer darf man aber nicht antreiben wollen, schneller zu gehen oder einen kürzeren Weg einzuschlagen; sie gehen ihren gewohnten vorsichtigen Schritt und ihre gewohnten Zickzackwege, wo ihre kundige Hand tausend ihnen allein bekannte Merkmale tastend wiederfindet; und so gelangen sie mit unfehlbarer Sicherheit ans Ziel.



NS KLINGT ES FAST WIE SPOTT, wenn man einen Denker mit einem Blinden vergleicht. Um aber keinen Zweifel über den Sinn meines Vergleiches aufkommen zu lassen, will ich ihn durch einen Hinweis auf die Griechen noch deutlicher machen. Es ist, glaube ich, keineswegs sicher, daß die Griechen (diese größten Virtuosen im Gebrauch des Auges) die rechte Befähigung besaßen, der Menschheit als alleinige Führer auf philosophischem Gebiete zu dienen. Ihr ganzes Leben war die Verleugnung der inneren Beschaulichkeit und bildete hierdurch den schärfsten Kontrast zu dem indoarischen. Man betrachte doch den Bildungsgang des arischen Denkers. In ländlicher Zurückgezogenheit erhielt der junge Brahmane seine Erziehung: geistige Schätze und sittliche Gewohnheiten; mit unvergleichlicher Strenge und Ausdauer wurde er planmäßig zum Denken erzogen. Zwölf Jahre und oft mehr dauerte die theoretische Unterweisung und Übung; dann kam die unentbehrliche Schule des praktischen Lebens, die Begründung eines eigenen Hausstandes. Und erst wenn der eigene Sohn erwachsen war und sein Haus gründete, erst dann trat die Zeit ein, wo der Weise in die Wälder hinauswandern durfte und wo, von allen Verpflichtungen des Rituells, von dem ganzen Apparat des symbolischen Götterglaubens nunmehr befreit, er, dessen spekulative Fähigkeiten die denkbar größte Ausbildung

erfahren, dessen Gemüt durch alle Freuden und Leiden des Familienlebens bereichert, dessen Menschenkenntnis durch die Erfüllung seiner praktischen Bürgerpflichten gereift war — dann erst trat die Zeit ein, wo dieser weise Mann den angeerbten Schatz des Denkens seiner Vorfahren und somit den geistigen Besitzstand seines Volkes vermehren durfte. Für den Griechen dagegen bestand die Erziehung in der Ausbildung des Auges und des rhythmischen Empfindens: Gymnastik und Musik, selbst schön sein und Schönheit mit Sicherheit erkennen. Von früh an galt sein Tag jenem andern Schauen, dem „Hinausschauen", und dem Reden und Disputieren und Abstimmen. Kurz: die Öffentlichkeit war die Atmosphäre des griechischen Daseins; ihre Philosophen waren alle Politiker und Volksredner. Und während noch in den heutigen entarteten Tagen viele Indoarier aus reiner Rasse in gänzlicher Abgeschiedenheit ihr Leben beschließen und beim Herannahen des Todes ihre Grabstätte selbst bereiten und sich ruhig hinlegen, um schweigend und einsam sich mit dem allgegenwärtigen Weltgeist zu vereinen, sehen wir Sokrates bis zum Augenblick, wo er den Schierlingsbecher leert, dialektische Haarspalterei mit seinen Freunden treiben und den Nutzen des Glaubens an die Unsterblichkeit für die menschliche Gesellschaft besprechen.

Man sieht, die bedeutenden Hindernisse, die uns aus der Formlosigkeit der Indoarier in der Darstellung ihrer Weltanschauung entstehen, bleiben nicht ohne anderweitigen Ersatz; die Hoffnung, Neues bei ihnen zu finden, ist eine berechtigte.

Doch wäre es oberflächlich, wollten wir uns bei dieser Einsicht beruhigen. Denn die Unterscheidung zwischen Form und Stoff kann immer nur bedingten Wert beanspruchen; hier müssen wir also etwas tiefer graben.

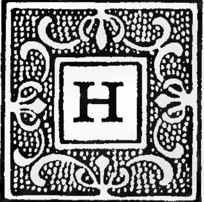
Der hellenische Humanismus — zu dem der indoarische jetzt ein Gegenstück bilden soll — ist für uns namentlich eine Schule der Form gewesen, oder vielleicht besser der Formgebung, der Gestaltung, und zwar von den einzelnen Werken der schaffenden Künstler an bis zu der Erkenntnis, die menschliche Gesellschaft könne eine Gestaltung erhalten in welcher freischöpferische Kunst ein sie durchdringendes Element sei. An der Bewunderung des verwandten Fremden rankten wir uns zu selbständigen neuen Taten empor. Dagegen ist jeder Versuch, uns das Hellenische in bezug auf den Inhalt anzueignen, stets fehlgeschlagen, wenn man von jenen Dingen absieht — Logik, Geometrie — wo die Form schon der Inhalt ist. In der Kunst liegt das klar vor aller Augen; in der Philosophie hat die Emanzipation aus helleno-christlichen Banden noch stattzufinden, wenn auch unsere wirklichen Philosophen — die Naturforscher — sie von Roger Bacon an bis Kant stets durchgeführt haben. Für Indien liegen die Verhältnisse ganz anders. Dem indischen Arier hat ein Hellene gefehlt, welcher dem ihm, wie uns, angeborenen Hang, ins Maßlose auszuschweifen, beizeiten entgegengewirkt, welcher seine überwuchernden Kräfte gleichsam kanalisiert, seiner überreichen Phantasie den weisen Lenker „Geschmack" und seinem Urteil den Begriff der Formgebung beigesellt hätte. Jenes Überschweng-

liche, welches Goethe als den Quell aller Größe bezeichnet, besaßen die indischen Arier in noch reicherem Maße als die Hellenen, nicht aber die Sophrosyne, die Bändigerin. Keine Dichtung und keine philosophische Schrift der Inder ist für den Mann von Geschmack in formeller Beziehung genießbar. Und wollten diese Menschen einmal das Maßlose, Ungeheuerliche und darum Unübersichtliche, Unkünstlerische ihrer Gebilde vermeiden, so verfielen sie sofort ins andere Extrem und befleißigten sich einer so übertrieben aphoristischen Kürze, daß ihre Schriften ein fast unlösbares Rätsel wurden. Ein allbekanntes Beispiel ist Pâninis Sanskritgrammatik, die ähnlich wie algebraische Formeln geschrieben ist, so daß diese 4000 Regeln enthaltende, erschöpfende Darstellung der Sanskritsprache kaum 150 Seiten ausfüllt. Ein anderes Beispiel liefern uns die philosophischen Kommentare des Bâdarâyana, wo manchmal ein ganzes Kapitel Erklärungen nötig ist, damit man drei Worte dieser bis zur Absurdität gekürzten Ausdrucksweise verstehe. Die Form des Inders ist demnach fast überall verwerflich. Und damit ist nichts Geringes gesagt; denn eine ganz reinliche Scheidung zwischen Form und Inhalt läßt sich nirgends durchführen; wer also die Form tadelt, kann den Inhalt nicht uneingeschränkt loben. Dem ist auch so; wir müssen beim Indoarier tief graben, ehe wir auf reines, unverschlacktes Gold stoßen. Wer nicht bis in die Tiefen dieser Seele hinabzusteigen entschlossen ist und hinabzusteigen vermag (wozu Verwandtschaft der Gesinnung nötig ist), der soll es lieber gleich lassen; er wird für viel

Mühe wenig ernten. Wer aber hinabsteigen kann und mag, wird Lohn für alle Ewigkeit heimbringen.

Und da sieht man gleich, wie vielfach bedingt jegliche Kritik eines Organismus ist; denn tadelte ich soeben die Form bei den Indern, so muß man doch zugeben, daß innerhalb gerade dieser „Formlosigkeit" die Möglichkeit gewisser Begriffsbildungen, gewisser Andeutungen, gewisser Mitteilungen von Geist zu Geist entsteht, die man an anderem Orte umsonst suchen würde. Solche Dinge sind unübertragbar und können aus ihrer Umgebung nicht losgelöst werden; wir lernen durch sie Gedanken denken, die wir sonst nicht gedacht hätten, weil uns der stoffliche Vermittler — wenn ich so sagen darf — gefehlt hätte. Gleichwohl dürfen wir unsere Betrachtungen über die Form mit der Behauptung zusammenfassend beschließen: was uns bei den Erzeugnissen des indoarischen Genies tieferes Interesse einflößt, ist der innerste Kern, aus dem sie hervorgehen, nicht die Gestalt, in welcher sie sich uns darbieten. Erhoffen wir also einen belebenden Einfluß auf unser eigenes Geistesleben von Indien aus, so kann sich diese Hoffnung in der Hauptsache nur auf jenen Kern beziehen.





AT MAN NUN ERMESSEN, WIE ausschlaggebend das innere Moment im indoarischen Denken ist, so wird man leicht begreifen, wie innig dieses Denken mit Religion verwandt sein muß.

Und in der Tat: die indische Philosophie, als „reine, systematische Philosophie“, den Systemen eines Aristoteles, eines Descartes, eines Kant an die Seite stellen zu wollen, wäre kindisch; ebenso wie es frivol wäre, die Religion der Veden der christlichen gleich zu achten. In einer Beziehung steht aber das geistige Leben der Indoarier unerreichbar hoch über dem unsrigen: insofern nämlich dort die Philosophie Religion war und die Religion Philosophie. Bei uns sind Denken und Fühlen, die früher wie Zwillinge im Schoße des menschlichen Bewußtseins friedlich nebeneinander lagen, nunmehr zum Mannesalter herangereift, als zwei völlig geschiedene Wesen auseinander getreten; feindlich stehen sie sich gegenüber; das muß jeder fähige und zugleich unabhängige Kopf zugeben. Berühren sie sich, wie in der Scholastik, oder (am anderen Ende der Skala) im Positivismus, so hat jedes von ihnen einzig das Bestreben, das andere zu unterjochen und sich dienstbar zu machen. Die „Teilung der Arbeit“ ist eben ein schöner und vielgepriesener Lebensgrundsatz, greift aber zu allererst in das Innerste unserer eigenen Persönlichkeit hinein und reißt sie gewaltsam entzwei, so daß, wie in der Aristophanischen Erzählung,

die Hälften sich fürderhin suchen, sich auch bisweilen finden, nie mehr aber zu einer Einheit zu verschmelzen vermögen. Diese Einheit besaß noch der indische Philosoph, der griechische dagegen schon nicht mehr. Es wäre traurig, wenn die hohe Entwicklung unserer zersplitterten Einzeltätigkeiten uns die Fähigkeit raubte, die unnachahmliche Kraft und Schönheit einer einheitlichen, in sich abgerundeten Erscheinung wenigstens von weitem zu bewundern und auf ihren Wert zu schätzen.

Diese Verschmelzung von Religion und Philosophie ermöglichte namentlich etwas, wovon wir mit Schmerz gestehen müssen, daß es unserer Kultur fast ganz abgeht: kein Mann stand in Indien geistig so tief, daß er nicht etwas Philosophie besessen hätte, kein kühnster Flügelschlag des Denkens erhob den außerordentlich Begabten so hoch, daß er nicht noch inbrünstig „religiös" geblieben wäre. Eine Geheimlehre gab es in Indien nicht; diese oft gehörte Behauptung beruht auf Mißverständnis. Bleibt aber nicht die tiefste Erkenntnis uns allen geheim? Und sieht nicht jeder ein, daß die verschiedenen Fähigkeiten der verschiedenen Menschen eine hohe Stufenleiter ausmachen, so daß, was dem einen offenbar ist, dem andern verborgen liegt? Das ist doch etwas ganz anderes, als geheime Kabbalistik. Das indoarische Denken und Fühlen nun, indem es organisch aus den Herzen und Köpfen eines ganzen Volkes religiöser Denker langsam hervorgewachsen war, hatte sich zu einem so merkwürdig plastischen Organismus ausgebildet, daß es den abweichend-

sten geistigen Bedürfnissen (den Bedürfnissen freilich eines auserlesenen, echt arischen Volkes) in gleichem Maße gerecht wurde: den abweichendsten, was die relativen Ansprüche des Denkens und des Fühlens (Philosophie und Religion) anbetrifft, den abweichendsten ebenfalls in bezug auf die „persönliche Gleichung" des Denkens (wenn ich mich so ausdrücken darf); denn transzendentale Idealisten, Idealisten von der Berkeleyschen Richtung, Realisten, Materialisten, philosophische Skeptiker, alle lebten — und leben noch heute — in Indien brüderlich innerhalb derselben religiösen Grundanschauungen. „In jenem Lande hat zu allen Zeiten die absoluteste Gedankenfreiheit geherrscht," bezeugt Professor Garbe. Und notabene handelt es sich nicht um eine von den Laien nach und nach (wie bei uns) einem widerspenstigen Sacerdotium abgetrotzte Freiheit, sondern diese „absoluteste Gedankenfreiheit" ist gleichsam ein organischer Bestandteil der indoarischen Religion, sie ergibt sich aus ihr natürlich, widerspruchslos, fraglos. Daher ist dort die Religion auch die Trägerin der Wissenschaft, die ohne Gedankenfreiheit nicht bestehen kann. Die Leistungen der Indoarier auf den Gebieten der Mathematik, der Philologie usw. sind alle mit ihren erkenntnis-theoretisch-religiösen Vorstellungen verwoben. Wir könnten von uns nicht ein gleiches behaupten. Bei uns steht seit jeher alle echte Wissenschaft und alle echte Philosophie im Kampfe mit der Religion; wo das zeitweilig nicht hervortritt, waltet entweder praktische Anpassung an gegebene Verhältnisse auf Grund beiderseitiger systematischer Laxheit

im Denken und Handeln, oder aber bewußte, planmäßige Heuchelei. Ein Teil des Volkes hat wohl bei uns Religion, aber weiß Gott, man würde in diesem Teile umsonst nach einem Gedankenfünkchen suchen; bei unseren Philosophen dagegen finden wir entweder gar keine Religion oder eine Maske. Von der Mehrzahl der Gebildeten dürfen wir aber ohne Übertreibung behaupten, sie besitzen weder Religion noch Philosophie; sie stehen da wie einst beflügelte Wesen, denen man beide Flügel abgeschnitten hätte.

Hier haben wir nun diejenige Eigenschaft des indoarischen Denkens deutlich ins Auge gefaßt, von der aus die erhoffte humanistische Wirkung ausgehen soll, und ich darf erwarten, verstanden zu werden, wenn ich jetzt behaupte: den größten unmittelbaren Einfluß erhoffe ich für jenen Kern unseres Wesens, aus welchem die gesamte Weltanschauung — das heißt alles, was man unter den Begriffen Religion und Philosophie versteht — ausströmt; hier muß Kern auf Kern wirken, uns aus der Lethargie zu neuem Leben erweckend. Die Trennungsmauer, die unsere Kirchendoktoren so kunstreich zwischen Religion und wissenschaftlich aufrichtigem Denken aufgeführt haben, besteht nicht zu Recht; sie ist die Anerkennung einer offiziellen Lüge. Diese Lüge, welche das Leben des einzelnen und der Gesellschaft vergiftet, diese Lüge, welche uns über kurz oder lang in völlige Barbarei stürzen wird, da sie notwendigerweise den Schlechten und Dummen unter uns zum Siege verhelfen muß (denn diese allein sind aufrichtig und daher stark) diese Lüge rührt einzig da-

her, daß wir Indoeuropäer — dem religiösesten Menschenstamme der Erde angehörend — uns so tief erniedrigt haben, jüdische Historie als Grundlage und syroegyptische Magie als Krone unserer angeblichen „Religion“ anzunehmen. Es ist, als ob die zwei Schächer, die rechts und links vom Heiland hingen, begnadigt von ihren Kreuzen heruntergelassen worden wären und nunmehr die göttliche Gestalt Jesu Christi verhöhnten. Zwar haben wir uns in einem langen, blutigen Kampfe — von Scotus Erigena an bis heute (wo Philosophieprofessoren sich aber noch immer sehr in acht nehmen müssen und mit fast unwiderstehlichem Zwange zu lügen genötigt sind) — die Freiheit zu denken erkämpft; doch wie der Indoarier tiefsinnig lehrt: „Ohne Glauben gibt es kein Denken,“ und so brennt das Licht unserer echten, eigenen Weltanschauung unter dem Scheffel; denn diesen syrosemitischen Glauben kann sie nicht annehmen, er verträgt sich nicht mit unserem Denken, und einen anderen Glauben darf sie nicht aussprechen und außerdem kann sie es nicht als „Philosophie“, sondern müßte es vielmehr als „Religion“ tun. Was Religion aber ist, werden wir erst von den Indoariern lernen müssen, denn wir haben es vergessen.

Bei keinem Zweig der Indoeuropäer war jemals die Religion historisch, und zwar nicht bloß aus dem Grund, weil jede Geschichte der Welt — man denke nur an die jüdische! — dem kosmischen Ganzen gegenüber lächerlich unzureichend ist, sondern aus der viel tieferen Erwägung, daß kein Ding durch den Nachweis einer Ursache erklärt wird. Zeus ist der Herr der Welt, doch nicht ihr Schöpfer;

ebensowenig besaß je irgend eine mythologische Gottesgestalt der Arier die Bedeutung eines Welterschaffers aus Nichts, sondern höchstens die eines Ordners und Befestigers und Hüters, also genau wie Kant es fordert: „Weltbaumeister, nicht Weltschöpfer." Die materialistische Vorstellung eines Erschaffens aus nichts ist das Sympton einer organischen Unfähigkeit für metaphysisches Denken; ein Frevel ist es, sie uns als Grundlage aller Religion aufzuzwingen. Dieser Gegenstand kann hier nicht näher dargelegt werden; nur den innersten, knappsten Gedanken, der allem übrigen zugrunde liegt, will ich herausholen.

Man kennt den alten Streit zwischen den Anhängern des Seins und denen des Werdens, für uns meistens in den Vorstellungen der Eleaten und des Heraklit verkörpert. Wer nur das Werden gewahrt, ist geborener Materialist, wer das Sein nur empfindet, ist einseitiger Idealist. Unsere germanische Weltanschauung — die bisher ihren echtesten Ausdruck in Immanuel Kant gefunden hat — erkennt beide als gleichberechtigt an, trennt sie aber. Es gibt eine mechanisch deutbare Welt des Werdens und es gibt eine mechanisch nicht deutbare Welt des Seins. Gestaltet der Mensch die eine, so schafft er Wissenschaft, gestaltet er die andere, so hat er Religion. Echte Wissenschaft darf das Gebiet des Werdens nie überschreiten und nach letzten Seinsgründen forschen, denn dann wird sie, wie der indische Denker sagt, „geistumnachtet", dann mißachtet sie die sicherste Erfahrung und vernichtet dadurch sich selbst; indem sie dann durch lauter willkür-

liche Trugschlüsse das Unmechanische mechanisch zu deuten unternimmt, verwischt sie die unverrückbare Grenze und ebnet durch ihren unberechtigten Dogmatismus dem der Pfaffen, die das Mechanische unmechanisch deuten, den Weg. Andrerseits kann und darf sich echte Religion (wenigstens bei uns Indoeuropäern) nur auf das Sein, nie auf das Werden beziehen. Das wußten die Indoarier so gut, daß sie von den Hymnen des Rigveda an bis zu den Kommentaren des Çankara — also Jahrtausende hindurch — jede Frage nach der Weltschöpfung, überhaupt nach ersten Ursachen verbieten und solche Dinge höchstens als ein bewußtes Spielen der Phantasie mit dichterischen Symbolen heranziehen. „Die Ursache der Welt ist selbst für Götterherren unergründlich", sagt Çankara. Sobald Religion in das Gebiet des Werdens übergreift, mit anderen Worten, sobald sie geschichtlich wird — wie das in den judäochristlichen Kirchen der Fall ist — zerstört sie die Wissenschaft und verliert zugleich selbst ihre eigene unvergleichliche Bedeutung. „Wer das Ewige läßt werden, dem steht keine Erfahrung bei; und wer Gewordenes läßt werden, verfällt in ewigen Rückgang," sagt der Brahmane Gaudapâda. Ewiger Rückgang! Ein wie tiefes Wort, die Unzulänglichkeit aller historischen Religion ein für allemal aufdeckend. Wogegen der wahrhaft religiöse Standpunkt mit wunderbarer aphoristischer Kürze in der Mrityu-lângala-Upanishad ausgesprochen ist: „Ich bin nicht in der Zeit, sondern bin die Zeit selbst." Religion ist nie bei den Indern eine versuchte Erklärung äußerer, zeitlicher Dinge, sondern bedeutet eine sym-

bolische Gestaltung innerer, unmechanischer, zeitloser Erfahrung. Sie ist ein tatsächlicher Vorgang, eine Erhebung des Gemütes, eine Wendung des Willens — eine Erkenntnis, insofern sie ein unmittelbares Ergreifen des Transzendenten bedeutet, zugleich aber und infolge dieser gegenwärtigen Erfahrung eine Umwandlung des ganzen Wesens. Nie wird das Dasein eines Gottes zu beweisen gesucht, und rührend tiefsinnig, zugleich halb ironisch fragt schon ein Sänger im Rigveda: „Wer ist der Gott, zu dem aufschauen die Kämpfer b e i d e r Heere?" Da sind wir freilich weit von dem „Gott Zébaoth", der den gesamten Kosmos den Juden zuliebe erschaffen hat! Was die Inder als göttlich verehren — „jenseits vom Himmel und in Herzens Tiefen" (Mahâ-Nârâyana-Upanishad) — hat eigentlich nichts, gar nichts gemeinsam mit dem Jahve der Genesis und der christlichen Kirchenlehre. Gerade jener Gott der Indoarier, „der nie bewiesen werden kann" (wie es in einer Upanishad heißt), da er nicht durch äußere, sondern durch innere Erfahrung gegeben wird, war aber in Wirklichkeit der Gott aller innig religiösen germanischen Christen zu allen Zeiten, gleichviel welcher Konfession sie äußerlich anzugehören genötigt waren; das läßt sich namentlich an den Mystikern und Philosophen nachweisen, von Erigena und Eckhard an bis zu Böhme und Kant.

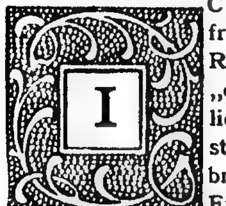
Eine andere wichtige Folge dieser einzig wahren — oder wenigstens einzig „arischen" — Auffassung der Religion ist, daß die Grundlage der Sittlichkeit nicht in zukünftigen Lohn und zukünftige Strafe verlegt wird,

sondern, wie Goethe es wollte, in die Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst, vor dem Weltumfassenden, das er „in Herzens Tiefen birgt". Dies heißt die Erlösung aus den entwürdigenden Wahnvorstellungen von Himmel und Hölle, gegen die so fromme christliche Priester wie Meister Eckhart und der Verfasser der „Theologia deutsch" schon vor Jahrhunderten mit der Empörung echt germanischer Geister ihre Stimme erhoben. Religion ist Gegenwart, nicht Vergangenheit und Zukunft.

Aber — denn auch dies darf nicht ungesagt bleiben — Christus hat uns etwas gegeben, was das ganze altarische Denken zu geben unfähig gewesen wäre. Zwar ist die Vorstellung des Gottmenschen — wie oben schon angedeutet — ein den Ariern (nebenbei gesagt, allen Indogermanen in irgend einer Form) geläufiger, den Semiten dagegen völlig unbekannter Gedanke; doch das lebendige Beispiel unterscheidet sich von der spekulativen Idee, wie der Tag von der Nacht. Dadurch, daß Christus der Natur viel näher steht, steht er Gott näher: damit ist, glaube ich, das Enscheidende angedeutet. Selbst der Nichtkirchliche wird sich kaum sträuben, diese Erscheinung — die von Gott immer nur als „Vater" spricht — Gottes Sohn zu nennen. Im echten arischen Denken liegt überall der Keim zu der Auffassung, daß die Natur des Teufels Werk sei (man denke nur an Zarathustra und an die christlichen Gnostiker); Pessimismus und Askese ergeben sich notwendig daraus; und Pessimismus, sobald er nicht bloß ein tiefer Erkenntnisgedanke ist, sondern eine Gesinnung

wird, führt zur Abdankung des Willens und das heißt zum Schiffbruch des Menschseins; am letzten Ende führt er zu Schmach und Sklaverei. Wir sehen es im heutigen Indien. Wogegen Christus (in seiner eigenen, reinmenschlichen Lehre und im Gegensatz zu dem, was die Kirche daraus gemacht hat) die heitere, unbefangene, vertrauensinnige Bejahung predigt; in diesem Leben liegt der Himmel eingeschlossen, wie im Acker der vergrabene Schatz. Diese Einfalt überragt jede Tiefsinnigkeit. Erwarte ich also die Wirkung von Kern auf Kern, ersehne ich das reinigende Bad im Jungbrunnen unverfälschten arischen religiösen Denkens, so liegt es mir dennoch fern, das Kostbare, was ich besitze, eintauschen zu wollen gegen ein Fernes, was mir nie allein wird genügen können. Vielmehr bin ich überzeugt, daß die Schule des indischen Denkens geeignet ist, ein reineres, freieres, erhabeneres und infolgedessen auch würdigeres Verhältnis zu Jesus Christus anzubahnen.

Ich muß abbrechen, glücklich, wenn ich einige zu einer Befassung mit indoarischem Denken angeregt habe — ein jetzt infolge der Großtaten deutscher Gelehrten mögliches und dankenswertes Beginnen, zufrieden, wenn ich überzeugt habe, daß hier ein wahrhaft humanistisches Ferment vorliegt, ein Ferment, fähig, zur Empörung gegen unwürdige Geistesbande anzufeuern, fähig, das Bewußtsein des heutigen Menschen von seiner Würde — und damit zugleich von seiner Freiheit und seiner Verantwortlichkeit — zu fördern.



ICH KANNTE EIN KLEINES, frommes Kind, das anstatt „dein Reich komme“, zu beten pflegte: „dein Reich komme bald“. Wahrlich, wer heute um sich blickt und stupiden Aberglauben gepaart mit breiter, feister Pfaffenherrlichkeit in Europa weit blühender findet als z. B. zu den Zeiten Homers und unbestrittener als vor hundert Jahren, — wer bedenkt, daß die alten echten Arier — die Glücklichen! — überhaupt gar keine Kirchen und gar keine Priesterhierarchie besaßen, — wer ferner bedenkt, daß auch unter den Juden vor langer Zeit ein Deuterojesaia auftrat, der Kirchen und Kultus abgeschafft wissen wollte, und ein Jeremia, der sich vor dem Tempel aufstellte und laut rief: „Verlaßt euch nicht darauf, wenn sie sagen, hier ist des Herrn Haus! Denn sie lügen“, der wird eher meinen, das Reich Gottes entschwinde immer ferner und ferner. Und trotz alledem, das Gute liegt nahe und scheint nur auf unser Wollen zu warten. Namentlich ist die Vision einer möglichen Verschmelzung indoarischer Gedanken- und Gemütstiefe und indoarischer innerer Freiheit mit griechischem Sinn für Gestalt und griechischer Schätzung des gesunden, schönen Leibes als Träger der äußeren Freiheit so berückend, daß ihr Anblick trunken macht und man, wie das kleine Kind, schon zu fassen wähnt, was nur die Sehnsucht an einen fernen Himmel hingezaubert hat. Etwas derartiges m ü s s e n wir uns aber vorstellen. Betreffs der Unerreichbarkeit vergan-

gener Vortrefflichkeiten können wir uns keiner Täuschung hingeben, betreffs der entehrenden Unzulänglichkeiten des jetzigen Augenblicks ebensowenig; es bleibt uns nur die nackte Verzweiflung, wenn sich nicht irgendwo in unserem Innern das Bewußtsein regt: auch in dir sind alle Elemente vereinigt, die zu einer neuen, freien, den früheren Höhepunkten des Menschenlebens vergleichbaren Geistesblüte führen können! Bessemerstahl und elektrische Trams und Evolutionsphantasieen können den Nachkommen der Arier und der Griechen auf die Dauer nicht genügen. Kultur hat mit Technik und Wissensmenge, nichts zu tun; sie ist ein innerer Zustand des Gemütes, eine Richtung des Denkens und Wollens; zerrissene Seelen, ohne abgerundetes Ebenmaß der Anschauung, ohne flügelsicheren Hochflug der Gesinnung sind bettelarm an dem, was erst dem Leben Wert verleiht. Doch wandeln wir heute gleich „durch feuchte Nacht", sahen wir nicht in Deutschlands größten Männern die „Gipfel der Menschheit" neu erglänzen? Wer nur einmal die Augen hinaufrichtete, der lernte hoffen. Und da das Genie sein Licht ebenso über die Vergangenheit wie über die Zukunft wirft, indem es die fast erloschenen Strahlen der fernen Gipfel auffängt und im Brennpunkt seines Geistes zu neuen Flammen anfacht, so glaube ich versichern zu können, daß wenigstens diejenigen unter uns, die es nicht verschmähten, Jünger der wahren Meister unseres Geschlechtes zu sein, sehr „bald" sich in die besondere Art der arischen Weltanschauung hineinleben und dann empfinden werden, als seien sie in den Besitz eines bisher unrechtmäßig vorenthaltenen Eigentums getreten.

BIBLIOGRAPHISCHER NACHTRAG



FOLGENDE ZUSAMMENSTELLUNG hat lediglich den Zweck, denjenigen Lesern dieser Schrift, die Interesse für indisches Denken aus ihr gewonnen haben, und ihre Kenntnisse nunmehr erweitern möchten, in bescheidener Weise Hilfe zu leisten. Wer eine erste orientierende Übersicht über die Literatur besitzt, wird leicht dasjenige heraussuchen, was seinem Geschmack am meisten zusagt, und von dort aus dann weiter finden.

ZUR ALLGEMEINEN EINFÜHRUNG

dienen am besten:

Leopold von Schroeder: Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung. Ein Zyklus von 50 Vorlesungen, zugleich als Handbuch der indischen Literaturgeschichte, nebst zahlreichen, in deutscher Übersetzung mitgeteilten Proben aus indischen Schriftwerken, Leipzig, 1887.

F. Max Müller: Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, Leipzig, 1884. (Autorisierte Übersetzung von C. Cappeller.)

Des weiteren dienen zur Einführung in die allgemeine Geschichte Indiens in erster Reihe:

Vincent A. Smith: The early History of India, from 600 P. C. to the Mohammedan Conquest, Oxford, 1904.

Rhys Davids: Buddhist India, London, 1903.

Max Duncker: Geschichte des Altertums, Bd. III., Leipzig, 1875.

Für die Geographie und Topographie des Landes ist, außer den bekannten, umfangreichen Werken Schlagintweits, wohl das empfehlenswerteste das neue kleine Buch

Sir Thomas Holdich: India, London, 1904.

ALLGEMEIN KULTURGESCHICHTLICHES

findet man in vielen Büchern, unter denen ich nachfolgende hervorheben will:

Heinrich Zimmer: Altindisches Leben, die Kultur der vedischen Arier, Berlin, 1879.

Michael Haberlandt: Der altindische Geist in Aufsätzen und Skizzen, Leipzig, 1887.

Richard Garbe: Indische Reiseskizzen, Berlin, 1889.

Hermann Oldenberg: Aus Indien und Iran, Gesammelte Aufsätze, Berlin, 1899.

Alfred Hillebrandt: Alt-Indien, kulturgeschichtliche Skizzen, Breslau, 1899.

Richard Garbe: Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin, 1903.

In diesem Zusammenhange wäre noch die unvergleichliche Sammlung zu erwähnen:

Otto Boehtlingk: Indische Sprüche, Sanskrit und Deutsch, St. Petersburg, 1863—1865, 3 Bände.

ZUR EINFÜHRUNG IN DAS DENKEN

der alten Inder dienen namentlich:

Paul Deußen: Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen: I. Bd., 1. Abt., Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's, Leipzig, 1894, I. Bd., 2. Abt., Die Philosophie der Upanishad's, Leipzig, 1899.

Paul Deußen: Das System des Vedânta, Leipzig, 1883.

F. Max Müller: Three lectures on the Vedânta Philosophy, London 1894.

Paul Deußen: Die Sûtra's des Vedânta, Leipzig, 1887.

Paul Deußen: 60 Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt, und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, Leipzig, 1897.

Richard Garbe: Die Sâmkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus, Leipzig, 1894.

Richard Garbe: Der Mondschein der Sâmkhya-Wahrheit, München, 1899.

Josef Dahlmann: Die Sâmkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre, nach dem Mahâbhârata, Berlin, 1902.

In diesem Zusammenhange wären noch eine Reihe von Übersetzungen zu nennen; unter anderen

Kaegi, Geldner & Roth: Siebenzig Lieder des Rigveda, Tübingen, 1875. (Dazu noch Adolf Kaegi: Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder, Leipzig, 1881.)

Hermann Graßmann: Rig-Veda, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen, zwei Bände, Leipzig, 1876—1877.

Robert Boxberger: Bhagavad-Gîtâ, oder das Lied der Gottheit, aus dem Indischen übersetzt, Berlin, 1870.

Richard Garbe: Die Bhagavadgîtâ, aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter, Leipzig, 1905.

Erwähnung verdient auch das noch unvollendete Werk Winternitz: Geschichte der indischen Literatur, 1. Halbband, 1904.

Diese Liste ließe sich natürlich bedeutend erweitern, doch habe ich nur dem Anfänger einige Anhaltspunkte geben wollen. Die umfangreiche Literatur über den Buddhismus bleibt, als zu meinem Gegenstande nicht gehörig, unerwähnt.

DIE IRMIN-EDITION DER ARW

IRMIN-EDITION 3 ISBN 3-927890-63-4
Manfred Ach / Clemens Pentrop
HITLERS 'RELIGION'
Pseudoreligiöse Elemente im nationalsozialistischen Sprachgebrauch
6. Auflage München 2001. 196 S., DM 36.-
Die Arbeit untersucht pseudoreligiöse Elemente im nationalsozialistischen Vokabular. Zu diesem Zweck wurden private und öffentliche Äußerungen Hitlers, die zur Beschreibung seiner Religiosität dienen können, als Zitatensammlung zusammengestellt und eingehend kommentiert. Ein Teil des Buches gibt schließlich Hinweise auf die Quellen der nationalsozialistischen Geheimreligion (Thule-Gesellschaft etc.) und auf die Ariosophie von heute (Nazi-Okkult-Welle, Urkultur und Subkultur, etc.).

IRMIN-EDITION 4 ISBN 3-921513-14-6
Erhard Schlund
NEUGERMANISCHES HEIDENTUM IM HEUTIGEN DEUTSCHLAND
Reprint München 1977 der 2. Auflage München 1924, mit einem Vorwort 1977, 82 S., DM 14.-
Ein Werk, das zum Verständnis der Ariosophie einen wertvollen historischen Beitrag liefert. Es dokumentiert die völkisch-religiöse Szene vor der Machtergreifung.

Zehntausende von Exemplaren waren damals innerhalb von vier Wochen vergriffen.

IRMIN-EDITION 5 ISBN 3-921513-47-2

Jörg Lanz von Liebenfels

PRAKTISCHE EINFÜHRUNG IN DIE ARISCH-CHRISTLICHE MYSTIK

Reprint München 1980, mit einem Vorwort 1980, 122 S., DM 18.-

Allen an Ariosophie Interessierten wird hiermit eine bedeutsame Schrift zugänglich gemacht, die das Verhältnis des Ordensmannes und Ordensgründers Lanz von Liebenfels zum Christentum deutlicher macht, als die schmale Sekundärliteratur zum Thema das bisher vermochte. Die Schrift erschien 1934 in der Reihe "Ariomantische Briefe", die Lanz von Liebenfels als gedruckte Handschrift nur an persönliche Freunde versandte und die somit nicht im Buchhandel erhältlich war. Sie ist hier im Original wiedergegeben. Beigefügt ist ein Aufsatz von Johann Walthari Wölfl "Lanz-Liebenfels und sein Werk" (als Handschrift gedruckt Wien 1927).

Aus dem Inhalt: Wesen und Zweck der Mystik / Naturwissenschaftliche Begründung / Die mystische Vorbereitung (Praeambulum) / Läuterung (purgatio) und Beschauung (contemplatio) / Die mystische Verzückung und Hochzeit (Ecstasis und Unio) / Praxis, Geschichte und Literatur der Mystik //



Die ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR RELIGIONS- UND WELTANSCHAUUNGSFRAGEN hat nach langjähriger Forschungsarbeit beschlossen, wertvolles religiöses und weltanschauliches Quellenmaterial herauszugeben, um es Studierenden, wissenschaftlich Forschenden und allgemein Interessierten zugänglich zu machen.

In sechs verschiedenen Editionsreihen werden weithin unbekannte und zum Teil noch nie veröffentlichte Quellen und Forschungsarbeiten vorgelegt:

MATERIAL-EDITION
(Varia)

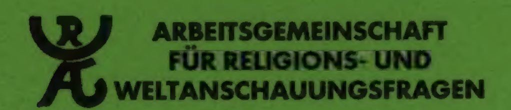
MOONCHILD-EDITION
(Magie und Ritualistik)

NADA-EDITION
(Mystik, Spiritismus und Spiritualismus)

IRMIN-EDITION
(Ariosophie und Völkischer Glaube)

HIRAM-EDITION
(Orden, Logen und Geheimbünde)

DOKUMENTATIONS-EDITION
(Dokumentation, Statistik und Tagungsberichte)



Postfach 500 107
D – 80971 München
FAX (089) 641 4152